

KS. JULIAN NASTALEK

**PRYMAT PAPIESKI
W DIALOGU EKUMENICZNYM
W POLSKIEJ LITERATURZE
TEOLOGICZNEJ**

**Papieski Wydział Teologiczny
we Wrocławiu**

Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej

seria: BIBLIOTEKA DIECEZJI ŚWIDNICKIEJ

21

REDAKTOR SERII: KS. JAROSŁAW M. LIPNIAK

KS. JULIAN NASTAŁEK

**PRYMAT PAPIESKI
W DIALOGU EKUMENICZNYM
W POLSKIEJ LITERATURZE
TEOLOGICZNEJ**

ŚWIDNICA 2008

IMPRIMATUR

L.dz. 1504/2008
Świdnica, dnia 19.09.2008 r.

† Ignacy Dec
Biskup Świdnicki

ISBN 978-83-60663-15-8

Projekt okładki: ks. Jarosław M. Lipniak

Wydawca:
Świdnicka Kuria Biskupia
Pl. Jana Pawła II 1
58-100 Świdnica
tel. 074 85 64 400

Druk: Usługi Poligraficzne Bogdan Kokociński
57-400 Nowa Ruda, ul. Armii Krajowej 15
tel. 074 872 5092
e-mail: drukarnia@kokocinski.pl

SPIS TREŚCI

WSTĘP. 7

ROZDZIAŁ I

PODSTAWY KATOLICKIEJ NAUKI O PRYMACIE 11

1. Pojęcie i pochodzenie prymatu 11

2. Kształtowanie się doktryny i praktyki prymacjalnej. . . 25

3. Teologiczna wizja prymatu po Soborze Watykańskim II. . 39

ROZDZIAŁ II

EWOLUCJA POGLĄDÓW NA POSŁUGĘ PIOTRA

W RÓŻNYCH WYZNANIACH CHRZEŚCIJAŃSKICH . . 53

1. Kościoły prawosławne. 54

2. Wspólnoty luterańskie 66

3. Wspólnoty anglikańskie 80

ROZDZIAŁ III

PERSPEKTYWY SPRAWOWANIA POSŁANNICTWA

BISKUPA RZYMU 93

1. Zagadnienie papieżstwa w nowej sytuacji 93

2. Kluczowe problemy w dyskusji nad prymatem 104

3. Pole i kierunki dalszego dialogu. 115

ZAKOŃCZENIE 129

WYKAZ SKRÓTÓW 135

BIBLIOGRAFIA. 137

WSTĘP

Posługa Biskupa Rzymu jako Następcy św. Piotra, któremu Chrystus powierzył przewodzenie Kościołowi, we współczesnych czasach stała się rzeczywistością, która przekracza granice geograficzne i kształtuje sumienia. Zwłaszcza pontyfikat Ojca świętego Jana Pawła II wyznaczył nowy etap dziejów papieżstwa. Jego pasterskie zaangażowanie w życie Kościoła, obfitość ogłoszonych dokumentów papieskiego magisterium, obecność w świecie przez liczne podróże apostolskie, zaangażowanie w sprawy społeczne, troska o pokój na świecie sprawiły, że pontyfikat ten został określony jako „wielki”. Doprowadziło to w konsekwencji do wzrostu prestiżu instytucji papieżstwa. Papież stał się niekwestionowanym autorytetem intelektualnym i moralnym nie tylko w Kościele katolickim i świecie chrześcijańskim, ale także u wyznawców innych religii, a nawet w kręgach ludzi niewierzących. Dla katolików Biskup Rzymu pozostaje gwarantem jedności i tożsamości Kościoła.

Jednakże owo posługiwanie papieskie, które przybrało obecnie rozmiary dotąd niespotykane, stanowi wciąż jeden z zasadniczych problemów na drodze do pełnej, widzialnej jedności chrześcijan. Formuła prymatu papieskiego ukształtowana w tradycji Kościoła katolickiego po wielkich rozłamach w XI w. ze Wschodem i w XVI w. na Zachodzie, oparta głównie na jurydycznym jego wymiarze oraz sprawa nieomyślności papieskiej budzi wiele kontrowersji, a nawet sprzeciw ze strony wyznań niekatolickich.

Mimo to, od chwili zakończenia Soboru Watykańskiego II, który stał się kamieniem milowym dla ekumenizmu, zagadnienie papieżstwa zaczęło być jednym z głównych przedmiotów w dyskusji między chrześcijanami różnych wyznań zdążających do przywrócenia jedności. Publikacje teologiczne, dokumenty dialogu doktrynalnego oraz wypowiedzi Stolicy Apostolskiej wytworzyły zupełnie nowy klimat. W efekcie, w eklezjologii katolickiej podjęty został wysiłek umiejscowienia prymatu w or-

ganicznej jedności z całym Kościołem, a przede wszystkim z kolegium biskupów i Kościołami lokalnymi. Jest to sytuacja budząca nadzieję na rozwiązanie problemu, który – jak się powszechnie wydaje – jest najpoważniejszy w dialogu ekumenicznym.

Próba stworzenia konkretnej przestrzeni do dialogu w kwestii prymatu ze strony katolickiej jest encyklika *Ut unum sint* Jana Pawła II, w której papież zachęca do „znalezienia takiej formy sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację”¹. Dziś bowiem prymat zaczyna być postrzegany jako nadzieja i szansa w ruchu zjednoczeniowym. Zwracają na to uwagę także członkowie wspólnot niekatolickich, widząc potrzebę istnienia wspólnego centrum chrześcijaństwa jako skutecznej obrony wolności i jednoznaczności wiary, czy też osoby papieża jako rzecznika całego świata chrześcijańskiego.

Dialog podjęty z różnymi wyznaniem chrześcijańskimi w dziedzinie posługi Piotra rozwija się powoli, choć stale. Dlatego też niniejsza praca podejmuje zadanie usystematyzowania dotychczasowych osiągnięć w dialogu ekumenicznym nad kwestią prymatu papieskiego i jest próbą odpowiedzi na pytanie, jaki jest aktualny stan porozumienia między wyznaniem chrześcijańskimi w tej dziedzinie. Motyw bezpośredni napisania tej dysertacji tkwi w przytoczonym wyżej apelu papieża do podjęcia na nowo badań nad zagadnieniem prymatu, tak aby przestał on być problemem w zdążaniu do pełnej jedności chrześcijan. Sprawa tej jedności jest niewątpliwie jednym z najważniejszych zadań, przed którymi stoją wszyscy wyznawcy Chrystusa.

Sformułowane w taki sposób zagadnienie nie doczekało się dotychczas pełnego opracowania w polskiej teologii. Wśród prac bliskich zarysowanej problematyce spotykamy się zazwyczaj z opracowaniami dotyczącymi poszczególnych dialogów międzywyznaniowych czy też rozumienia prymatu w teologii współczesnej. Brakuje natomiast syntetycznego spojrzenia na problem papiestwa w aspekcie ekumenicznym, które zbierałoby wyniki dotychczasowego dialogu i prezentowałoby

¹ UUS 95.

perspektywy dotyczące dalszych działań w tej materii. Tę lukę będzie starała się wypełnić niniejsza praca.

Dla realizacji zamierzonego celu należy przede wszystkim odczytać bazę doktrynalną nauki o prymacie, do której odwołują się dokumenty Kościoła oraz akta dialogu ekumenicznego na temat posługi Biskupa Rzymu, wydane od czasu Vaticanum II. Jak zaznaczono w temacie pracy, autor będzie korzystał z polskich opracowań dotyczących interesującego nas problemu. Pod pojęciem „polska literatura teologiczna” autor rozumie również tłumaczenia na język polski pozycji autorów obcojęzycznych.

Aby kompetentnie rozważyć problem postawiony w temacie pracy, posłużono się metodą analityczno-syntetyczną. W rozdziale pierwszym zostanie nakreślona ogólna płaszczyzna badawcza przez analizę i syntetyczne wnioski dotyczące prymatu na podstawie oficjalnej nauki Kościoła i współczesnej literatury teologicznej. Rozdział drugi zogniskowany zostanie wokół analizy tekstów dialogu ekumenicznego oraz poglądów teologów na temat prymatu w trzech najważniejszych wyznaniach niekatolickich, a mianowicie: Kościołach prawosławnych, Wspólnotach luterańskich oraz Wspólnotach anglikańskich. Choć wiele elementów oceny zawartych zostanie już w treści wcześniejszego rozdziału, to jednak rozdział trzeci podejmie próbę syntetycznego ich przedstawienia. Na podstawie osiągnięć dialogu zostaną ukazane perspektywy sprawowania Biskupa Rzymu i nakreślone dalsze możliwe kroki na drodze do pełnej jedności chrześcijan.

ROZDZIAŁ I

PODSTAWY KATOLICKIEJ NAUKI O PRYMACIE

W świadomości Kościoła katolickiego istnieje przekonanie, że w gronie powołanych przez Jezusa Chrystusa Dwunastu św. Piotr zajmował szczególne miejsce. Można więc stwierdzić, że św. Piotr z woli powołującego Chrystusa stał się kamieniem węgielnym kolegium apostoelskiego oraz fundamentem całego Kościoła, a także spadkobiercą rzeczywistego posłannictwa pasterskiego². To uprzywilejowanie osoby św. Piotra i jego misji zostało nazwane prymatem czy też prymacjalnym urzędem (posługą). W celu uzasadnienia takiego stanowiska przytacza się liczne argumenty tak biblijne, jak też związane z tradycją pierwotnego Kościoła.

Dlatego w pierwszej części pracy zostanie poddane analizie samo pojęcie prymatu oraz jego podstawy biblijne i historyczne. Następnie zostaną przedstawione główne momenty rozwoju doktryny i praktyki prymacjalnej oraz obecne rozumienie prymatu w Kościele katolickim, aby potem móc przejść do omówienia tego problemu na płaszczyźnie ekumenicznej.

1. Pojęcie i pochodzenie prymatu

Nazwą „prymat” określa się w chrześcijaństwie najwyższe posłannictwo i zwierzchnictwo w Kościele, którego podmiotem jest każdorazowy

² H. Seweryniak, *Eklezjologia katolicka*, w: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 227; tenże, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, s. 110.

Biskup Rzymu jako Następca św. Piotra Apostoła³. Jest to pojęcie typowo chrześcijańskie, a raczej katolickie.

Pojęcie „prymatu” nie jest wystarczająco sprecyzowane do dziś, należy zresztą do tajemnic wiary. Pod wpływem świeckich pojęć: *princeps*, *rex*, *imperator*, *monarcha*, *Kyrios*, *Dominus* – piastuna władzy prymacjalnej utożsamiano nieraz, całkowicie błędnie, z imperatorem, monarchą, absolutnym władcą, półbogiem, suwerenem nikomu w niczym niepodległym, rzekomym Panem i Właścicielem Kościoła powszechnego, itp. Religijna nazwa „prymat” (łac. *primatus*, gr. *proteion*) oznacza pierwszeństwo, pierwsze miejsce, stanie na czele. Nazwa ta więc nie wyklucza pewnej równości z innymi, lecz raczej ją zakłada, w myśl łacińskiego adagium: *primus inter pares*: prawdziwie pierwszy, lecz pośród równych. Według tej idei religijnej św. Piotr był Pierwszy pośród apostołów, „początkiem” żywej władzy eklezjalnej, pewnym szczytem Kościoła, wkomponowanym jednak w cały jego masyw.⁴

Z biegiem czasu, w wyniku gwałtownych kontrowersji w łonie chrześcijaństwa na temat dokładniejszego znaczenia tego terminu, ukształtowały się następujące znaczenia słowa „prymat”:

- prymat czci (honorowy) – polega na wyższości wypływającej z określonych osobistych czy zawodowych przymiotów;
- prymat kierownictwa (*directionis*) – polega na wyższości jednostki w stosunku do jakiegoś zespołu, mającej swe źródło w danym jej przez ten zespół upoważnieniu do przewodniczenia mu w jego prawidłowym i skutecznym funkcjonowaniu;
- prymat dozoru (inspekcji) – polega na wyższości mającej swe źródło w prawie jednostki do czuwania nad respektowaniem ustalonych zasad prawnych przez zobowiązaną do tego społeczność;
- prymat jurysdykcyjny – polegający na posiadaniu pierwszeństwa realnej władzy zarówno nad poszczególnymi innymi piastunami władzy i nad ich całością, jak też nad społecznością im

³ M. Żmudziński, *Prymat*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin – Kraków 2002, s. 975.

⁴ Cz. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*. Wrocław 1982, s. 202.

wszystkim podległą; przy tym niższe szczeble władzy nie są niwelowane, lecz wkomponowane w całość, na czele której stoi „pierwszy”⁵.

Prymat w ostatnim znaczeniu ma sens właściwy i mieści w sobie zarazem dwa pierwsze znaczenia⁶. Jest więc on pierwszeństwem władzy pasterskiej w zakresie Kościoła. Nie jest jakimś nowym szczeblem kapłaństwa, ani święceniem, lecz elementem ustroju władzy kolegium. Nie należy utożsamiać nieomylności z prymatem, jakkolwiek nieomylność w nauczaniu jest pewną konsekwencją prymatu pasterskiego⁷.

Z pojęciem „prymatu” ściśle związane jest również pojęcie „papieża” jako wykonawcy urzędu prymacjalnego. W języku polskim nazwa „papież” wywodzi się – za pośrednictwem języka czeskiego od wschodniego *pappa* lub *pappas* – ojciec, papa, tato, odnoszony w duchowym znaczeniu do kapłanów, głównie do biskupów, opatów, patriarchów. Od połowy V w. na Zachodzie termin *papa* odnoszono niemal wyłącznie do Biskupa Rzymskiego. We współczesnej prymatologii funkcjonują cztery podstawowe określenia piastuna urzędu Piotrowego:

1° papież to przede wszystkim Namiestnik Chrystusa na ziemi, Wikariusz Chrystusa;

2° papież to Wieczysty Piotr (*Petrus perpetuus*), Nowy Piotr każdorazowo w historii;

3° papież to nie Drugi Piotr, lecz Następca Piotra (*Successor Petri*), a więc mający mniej darów niż Piotr, ale w pełni kontynuujący jego podstawowy urząd; tę nazwę preferują dokumenty Magisterium Kościoła⁸;

4° papież to jedynie Zastępca Piotra (*Vicarius Petri*) lub Spadkobierca Piotra (*Heres Petri*), a więc Piotr był zastępcą Chrystusa, a papież jest z kolei zastępcą Piotra, gdyż tylko partycypuje w jego niepowtarzalnej

⁵ S. Pikus, *Zagadnienia z teologii fundamentalnej*. Warszawa 2001, s. 165; por. S. Nagy, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 119-120.

⁶ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 148.

⁷ Tenże, *Kościół...*, dz. cyt., s. 203.

⁸ KK 15; 18; 20; 22; 23; 24; 25; DE 2; DB 2; DM 5; Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, OR, nr 2 (1999), s. 52-56.

roli historiozbowczej; za tym ostatnim określeniem opowiadał się zdecydowanie św. Leon Wielki i wydaje się ono najlepsze i dziś⁹.

W nauce katolickiej nazwa „prymat” ma swoją genezę w Biblii. Dwunastu nie było luźnym zbiorem jednostek, lecz tworzyli kolegium, które miało swoją Głowę w osobie św. Piotra Apostoła: „Piotr razem z Jedena-stoma” (Dz 2, 14). Chodzi o właściwe ujęcie i określenie roli św. Piotra, który w prapierwotnym Kościele był „jednym z Dwunastu” (Dz 1, 13) i zarazem „Pierwszym” spośród nich: *Protos, Primus* (Mt 10, 2). Jest to więc pojęcie oryginalne, nieporównywalne z żadnym świeckim¹⁰.

Jest cechą charakterystyczną i nie budzącą wątpliwości, że wszystkie zbiory tekstów Nowego Testamentu, pochodzące z różnych warstw tradycji, nie wykluczając tych najstarszych, znają Piotra, przez co nabiera ten temat znaczenia powszechnego¹¹. A to w konsekwencji sprawia, że nie można ograniczyć czy sprowadzić tego problemu jedynie do określonej tradycji natury lokalnej czy osobowej¹².

Piotr zajmuje szczególną pozycję wśród grupy Dwunastu, tak jak oni stanowią elitę tych, którzy gromadzą się wokół Jezusa. Zarówno pozycja Piotra, jak też pozycja Dwunastu musi być rozumiana w perspektywie trwania misji Jezusa, która znajduje swą kontynuację w posłudze apostoł-skiej. Prymat Piotra jest więc nie tylko widoczny w kontekście działania Jezusa, ale jego pełne znaczenie jawi się dopiero na tle rzeczywistości, która wyrasta jako nowa wspólnota uczniów. Kościół i pozycja w nim Piotra są nierozłącznie związane, a to oznacza, że Jezus ustanawiając Kościół, określił w nim eksponowane miejsce dla Piotra.¹³

Ważnego świadectwa o Piotrze dostarcza literatura epistolarna św. Pawła z najstarszym wyznaniem wiary, zawartym w starożytnej formule,

⁹ Cz. Bartnik, *Kościół...*, dz. cyt., s. 271.

¹⁰ Cz. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 148.

¹¹ A. Nowicki, *Prymat znakiem wiarygodności Kościoła*, WPT, nr 2 (1997), s. 33.

¹² J. Ratzinger, *Prymat Piotra a jedność Kościoła*, ComP, nr 6 (1991), s. 4; por. S. Nagy, *Papież z Krakowa. Szkice do pontyfikatu Jana Pawła II*, Częstochowa 1997, s. 14.

¹³ H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 46-47; S. Nagy, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 118; A. Paciorek, *Rola Piotra w Kościele pierwotnym*, w: *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szłaga, Lublin 1984, s. 67-72.

tw., credo korynckim: „...że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem; i że ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu” (1 Kor 15, 3b-5). Tekst ten ukazuje w specyficzny sposób udokumentowane pierwszeństwo Piotra¹⁴. Zawarta jest w tym świadectwie zarówno informacja o imieniu Kefas, jakim św. Paweł określa apostoła z Betsaidy oraz o pierwszeństwie Piotra dotyczącym prawdy Zmartwychwstania¹⁵.

Równie istotne świadectwo dotyczące św. Piotra znajduje się w Liście do Galatów. Paweł zdaje w nim relację z trzech ciekawych spotkań z Piotrem, które mają istotne znaczenie dla wiarygodności jego posługi głoszenia Ewangelii poganom. Pierwsze spotkanie miało miejsce w Jerozolimie, gdy Paweł udał się tam, „dla zapoznania się z Kefasem” (Ga 1, 18). Czternaście lat później powraca, by odwiedzić trzy filary: Jakuba, Piotra i Jana. Chce bowiem przedstawić głoszoną przez siebie Ewangelię wśród pogan i przekonać się, jak pisze; „czy nie biegnę lub nie biegłem na próżno” (Ga 2, 2). Trzecie spotkanie ma miejsce w okolicznościach, które przeszły do historii pod nazwą „sporu antiocheńskiego”, bowiem Paweł wyraźnie przeciwstawił się Piotrowi, który według niego zachowywał się dwuznacznie (Ga 2, 11-17). Reakcja Pawła świadczy o jego uznanym już autorytecie, ale potwierdza jednocześnie pierwszeństwo Piotra. Można bowiem domniemywać, że odniesienie Pawła do każdej innej osoby byłoby różne od tego zapisanego przez niego. Bronił w ten sposób jedności doktrynalnej właśnie w oparciu o uznanie naczelnej roli Piotra¹⁶.

Rola św. Piotra w życiu pierwotnego Kościoła opisana jest również przez autora *Dziejów Apostolskich*. Cała pierwsza część księgi (Dz 1,1-12, 17) przedstawia Piotra jako pierwszoplanową postać. Znajduje się pierwszy na liście apostołów wymienionych już po Zmartwychwstaniu (Dz 1, 13). Występuje jako przedstawiciel i rzecznik grona apostoelskiego (Dz 2, 14. 38), a nawet im przewodniczy, co widać przy wyborze Macieja (Dz 1, 15-26). Wygłasza inne uroczyste mowy: po uzdrowieniu paralityka (Dz 3, 1-26), przed Sanhedrynem (Dz 4, 1-22),

¹⁴ H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 112-113.

¹⁵ J. Ratzinger, *Prymat Piotra...*, art. cyt., 4.

¹⁶ H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 115; Cz. Bartnik, *Kościół...*, dz. cyt., s. 217.

przed którym reprezentuje też innych (Dz 5, 27-33). Wypełnia zadanie oficjalnej promulgacji uniwersalistycznego charakteru chrześcijaństwa (Dz 10, 1-48). Jego obecność jest podkreślona na soborze jerozolimskim (Dz 15, 7-12). Wszystkie te zdarzenia, choć nie dają precyzyjnego określenia charakteru misji Piotra, to bez wątpienia wyraźnie wyróżniają jego osobę i funkcję¹⁷.

Przechodząc z kolei do osoby i misji św. Piotra w relacjach ewangelijnych najpierw trzeba stwierdzić, iż w gronie Dwunastu Piotr ma pozycję specjalną. Należy do trzech wybranych, obok synów Zebedeusza, którzy są świadkami szczególnych wydarzeń: przemienienia Pańskiego (Mk 9, 2-8; Mt 17, 1-8; Łk 9, 28-36), modlitwy na Górze Oliwnej (Mk 14, 32-42; Mt 26, 36-46; Łk 22, 39-46), wskrzeszenia córki Jaira (Mk 5, 7). A nawet wśród tych trzech się wyróżnia, gdyż to on przemawia w imieniu pozostałych podczas przemienienia i do niego się zwraca Chrystus podczas agonii na Górze Oliwnej. Autorzy jako szczególne wyróżnienie Piotra podają jeszcze inne wydarzenia: powołanie Piotra jako prototypu powołania (Łk 5, 1-11), Apostoła naśladuje Jezusa krocząc po wodzie (Mt 14, 28n), Jezus chroni się w jego domu (Mk 1, 29), Piotr płaci podatek w imieniu wszystkich (Mt 17, 24-27)¹⁸. A największe dopełnienie tych wszystkich wyróżnień znajduje osoba Piotra w umieszczeniu jej na pierwszym miejscu na liście uczniów (Mt 10, 2-4; Mk 3, 13-19; Łk 6, 12-16)¹⁹. J. Ratzinger analizując katalog imion apostołów dodaje: „W Ewangelii Mateuszowej Piotr zostaje ponadto wyraźnie przedstawiony jako pierwszy, pojawiając się w tym miejscu faktycznie jako pierwszy, co później w pojęciu prymat stanie się synonimem specjalnej misji Rybaka z Betsaidy”²⁰.

¹⁷ Cz. Bartnik, *Kościół...*, dz. cyt., s. 217; H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 125-126; S. Nagy, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 126-127; zob. P. Kapliński, *Czy w Dziejach Apostolskich istnieje terminologia wskazująca na pasterski autorytet św. Piotra*, RBL nr 5-6 (1989), s. 368-372.

¹⁸ S. Rosa, *Teologia...*, dz. cyt., s. 118; J. Ratzinger, *Prymat Piotra...*, art. cyt., s. 7; S. Cipriani, *Postać Piotra w Nowym Testamencie*, ComP, nr 11 (1991), s. 24-26.

¹⁹ H. Langkammer zaznacza, że jest to wyróżnienie godnościowe, a nie czasowe; por. tenże, *Nowy Testament...*, dz. cyt., s. 46-47.

²⁰ J. Ratzinger, *Prymat Piotra...*, art. cyt., s. 7.

Z kolei problem zmiany imienia św. Piotra domaga się również pewnego pogłębienia. Według świadectw Nowego Testamentu Jezus nadał Szymonowi nowe imię jako jednemu z Apostołów w brzmieniu: Kefas – Piotr – Skała; wg J 1,42 miało to miejsce przy powołaniu Piotra, wg Mt 16, 16 nn. – w łączności z wyznaniem mesjańskim pod Cezareą Filipową, wg Mk 3,16 – w związku z ustanowieniem Dwunastu. W Biblii zmiana imienia oznacza to, że Bóg nadaje komuś odpowiednią rolę w swym planie zbawienia. Charakterystyczny jest fakt, że to nowe imię, nie używane ówczesnie ani jako imię, ani jako przydomek, w odniesieniu do Piotra przyjęło się, a jednocześnie zastąpiło jego imię własne, gdy tymczasem przydomki innych Apostołów nie odegrały w ich życiu żadnej roli²¹. Nowe imię określa więc zarazem istotę i funkcję Piotra, i można je rozumieć wyłącznie w kontekście posługi powierzonej mu przez Jezusa²².

Tak więc wskazane powyżej fragmenty Ewangelii, choć nie pokazują wprost konkretnej misji św. Piotra, to bez wątpienia ukazują jego szczególną rolę w zamiarach i decyzjach Jezusa dotyczących przyszłości Kościoła. Należy jednak podkreślić, że Ewangelie zawierają również treści będące wprost odpowiedzią na pytanie charakter i zakres posługi prymacjalnej zleconej Piotrowi przez Jezusa. Znajdują się one w trzech fragmentach, stanowiących podstawę katolickiego uzasadnienia prymatu: zapowiedź i obietnica prymatu (Mt 16,17-19), realizacja zapowiedzi prymatu (J 21, 15-17), modlitwa Jezusa o wytrwanie Piotra i polecenie utwierdzenia innych w wierze (Łk 22, 31-32).

Pierwszy fragment stanowi centralny tekst tradycji o Piotrze²³. Sporne i dyskutowane szczegółowe jego problemy nie przestają być przedmiotem debat teologicznych²⁴. Obecnie przyjmuje się, że tekst ten powstał

²¹ S. Rosa, *Teologia...*, dz. cyt., s. 116.

²² Cz. Bartnik, *Kościół...*, dz. cyt., s. 205; H. Langkammer, *Nowy Testament...*, dz. cyt., s. 47; J. Ratzinger, *Prymat Piotra...*, art. cyt., s. 7.

²³ J. Ratzinger, *Prymat Piotra...*, art. cyt., s. 8.

²⁴ Zob. R. Bartnicki, *Wyznanie Piotra pod Cezareą Filipową i obietnica prymatu (Mt 16, 13-20)*, HD, nr 3 (1980), s. 205-210; W. Chrostowski, „Ty jesteś Piotr...” (Mt 16, 17-19). *Biblijne podstawy prymatu papieża w Kościele*, „Przegląd Powszechny” nr 10 (1988), s. 7-23; H. Muszyński, *Qumrańska paralela prymatu (IQH 6, 25-36)*,

zapewne jeszcze w I w., prawdopodobnie razem z ostateczną redakcją Ewangelii Mateusza²⁵. W takiej perspektywie ważna staje się przede wszystkim treść tego fragmentu, na którą składają się symbole: skały, kluczy oraz sformułowanie „związywać i rozwiązywać”.

Obraz skały w metaforze nowotestamentalnej nie jest odosobniony i używany jest dla podkreślenia myśli o stałości, jedności, scaleniu, harmonii, ale i o sile witalnej mocnej budowli²⁶. Właściwe zrozumienie terminu „skała” w odniesieniu do Piotra możliwe jest jedynie na płaszczyźnie chrystologicznej i eklezjalnej: Szymon Piotr stanie się, z racji zadania powierzonego mu przez Jezusa tym, kim nie jest z ciała i krwi²⁷. Chrystus jest tym, który wznosi i buduje Kościół, zaś Piotr, należący do budowli, pełni funkcję skały-fundamentu. Treścią więc obietnicy, przez którą Chrystus ściśle związał Piotra z Kościołem jest element zwierzchnictwa zapewniającego społeczności religijnej trwałość i jedność. Nie wolno jednak zapomnieć, że urząd Piotra-skały jest właściwie pojmowany tylko na płaszczyźnie religijnej, na płaszczyźnie daru i służby²⁸.

„Studia Pelplińskie”, t. 4 (1973), s. 27-47; A. Naumczyk, *Biblijne podstawy papieżstwa rzymskiego*, Warszawa 1961; A. J. Ołów, *Przekaz biblijny i interpretacja obietnicy prymatu św. Piotra (Mt 16, 13-20)*, „Studia Teologiczne. Białystok-Drohiczyń-Lomża”, t. 11 (1993), s. 7-14; E. Ozorowski, *Eklezjologia w komentarzu Benedykta Hessego do Mt 16, 13-19*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej”, nr 3 (1995), s. 57-79; A. Paciorek, *Kilka uwag o literackich problemach obietnicy prymatu (Mt 16, 17-19)*, w: *Studio lectionem facere*, red. S. Łach, J. Szłaga, Lublin 1980, s. 165-168; W. Tabaczyński, *Tekst obietnicy prymatu (Mt 16, 18-19) w świetle problematyki tomistycznej i historyczno-morfologicznej*, AK, t. 52, z. 4 (1950), s. 266-275; J. Śrutwa, *Ewangelia św. Mateusza (16, 16-19) jako argument papieża Stefana I na rzecz prymatu rzymskiego*, AC, t. 27 (1995), s. 323-328.

²⁵ Cz. Bartnik, *Kościół...*, dz. cyt., s. 204; por. J. Ratzinger, *Prymat Piotra...*, art. cyt., s. 8-9; S. Nagy, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 132-138; J. Myśków, *Zagadnienia apologetyczne*, Warszawa 1986, s. 235-239.

²⁶ Zob. 1 Kor 3, 10; Mk 12, 10n; Dz 4, 11; 1 P 2, 7; Ef 2, 20; por. H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 120; H. Langkammer, *Nowy Testament...*, dz. cyt., s. 49.

²⁷ M. Żmudziński, *Geneza posługi św. Piotra i jego następców*, „Studia Elbląskie”, t. 1 (1999), s. 131.

²⁸ S. Nagy, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 142; Cz. Bartnik, *Kościół...*, dz. cyt., s. 207; H. Langkammer, *Nowy Testament...*, dz. cyt., s. 49.

Z kolei symbol kluczy oznacza podstawową władzę w danej społeczności. Przekazanie kluczy, szczególnie od bram miasta, jest gestem przekazania rządów nad nim w ręce tego, który otrzymuje klucze²⁹. W takiej perspektywie Piotr ma być majordomusem, a więc zarządcą, delegatem, pełnomocnikiem Jezusa, w tym zaczątku królestwa niebieskiego, jaki stanowi Kościół Chrystusa. Jego władza kluczy jest więc partycypacją we władzy Mesjasza, a swoim zasięgiem miałyby obejmować to wszystko, czego dokonał Chrystus w ramach swojego posłannictwa zbawczego. Należy podkreślić, wykluczając jakąkolwiek władzę świecką, że chodzi tu o ściśle religijny i zbawczy charakter władzy³⁰.

Natomiast aby zrozumieć zwrot „związywać i rozwiązywać”, należy odwołać się do literatury rabinistycznej. Według jej wskazań, Piotr, na wzór najwyższego rabina, miałby prawo orzekać, że pewna nauka jest zgodna lub nie z prawdą Ewangelii, jak też określać, że dany czyn jest dopuszczalny lub nie w perspektywie królestwa Bożego oraz przebaczać lub zatrzymywać grzechy i wykluczać bądź włączać do Kościoła. Jego władza ma więc charakter „magisterialny”, a podstawowe zadanie to przekazywanie wiary i czuwanie nad nią³¹. Należy podkreślić, na co zwraca uwagę S. Nagy, że „termin *cokolwiek* nie tylko przemawia za rzeczywistością władzy, ale sugeruje nieodparcie, że idzie o władzę wyjątkowo doniosłą i rozległą”³².

Ten analizowany powyżej tekst Mateusza, traktowany jako zapowiedź czy obietnica prymatu eklezjologia katolicka widziała zawsze w łączności z fragmentem Ewangelii św. Jana (J 21, 15-17) rozumianym jako realizacja zapowiedzi czy też nadanie prymatu. Choć zdradza cechy późniejszego dodatku do całości tekstu, już w najstarszych odpisach stanowił jego integralną część³³. Jak wskazuje Cz. Bartnik zarówno

²⁹ S. Nagy, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 142; Cz. Bartnik, *Kościół...*, dz. cyt., s. 209; H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 122.

³⁰ S. Nagy, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 143; Cz. Bartnik, *Kościół...*, dz. cyt., s. 209.

³¹ H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 122-123; S. Cipriani, *Postać Piotra...*, art. cyt., s. 30.

³² S. Nagy, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 143.

³³ H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 128; S. Rosa, *Teologia...*, dz. cyt., s. 113; J. Myśków, *Zagadnienia ...*, dz. cyt., s. 250-254.

autentyczność i natchnienie tego tekstu potwierdził pierwotny Kościół i, jak twierdzi dalej ów autor: „Nawet daleko od Rzymu Kościół pierwotny przechowywał w swym sercu głęboko depozyt prawdy o Chrystusowej tajemnicy prymatu Piotra”³⁴.

Treść fragmentu wskazuje na posłannictwo Piotra, które wyrażone zostało obrazem powszechnie znanym i używanym ówczasie: pasterz – trzoda. Sam Jezus wskazuje na siebie jako na Dobrego Pasterza (J 10, 11-16). Również w analizowanym tekście prymacjalnym Jezus nie przestaje być pasterzem Kościoła. Wskazuje na to zaimek dzierżawczy w stosunku do owiec – „moje”³⁵. Piotr zaś otrzymuje misję pasterską na dalsze widzialne trwanie trzody mesjanicznej, a wskazują na to słowa: „Paś owce (baranki) moje”³⁵. Piotr ma żywić stado Ewangelią oraz bronić wspólnoty Chrystusa przed fałszywą nauką i rozbiciem. Zaś podstawowym kryterium tej posługi powinna być miłość, o czym świadczą trzy pytania zadane przez Chrystusa Piotrowi, miłość pełna i całkowita³⁶. Jak w poprzednich obrazach, tak i tu dodać należy, że Pasterzem pozostaje Chrystus i to On ma właściwą władzę zbawczą nad owczarnią. Nie wolno zapomnieć też o wyodrębnieniu Piotra spośród innych apostołów, o jego jednostkowym posłannictwie, co dyskredytuje pogląd, iż Piotr otrzymał tę władzę w imieniu wszystkich apostołów. Ważne jest to w szczególności w kontekście ekumenicznym³⁷.

Nie można również pominąć tekstu z Ewangelii Łukasza (22, 31-38), który nie tyle odnosi się wprost do prymatu, ile do przywileju organicznie złączonego z tym urzędem, a mianowicie nieomyślności nauczania. Tekst ten służył zresztą na Soborze Watykańskim I jako podstawa zdogmatyzowania tej prawdy³⁸. W kontekście eklesjalnym ważne jest podkreślenie, iż właśnie słaby Piotr zostaje przez Jezusa – poniekąd urzędowo, w formie imperatywu – upoważniony do pracy czy też służby umacniania braci. A więc słowa Jezusa, uważane za *ipsissima verba Domini*, zarysowują

³⁴ Cz. Bartnik, *Kościół...*, dz. cyt., s. 213.

³⁵ Cz. Bartnik, *Kościół...*, dz. cyt., s. 214.

³⁶ H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 128.

³⁷ Cz. Bartnik, *Kościół...*, dz. cyt., s. 214.

³⁸ H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 124; S. Rosa, *Teologia...*, dz. cyt., s. 117.

funkcję Piotra wobec innych uczniów i całego Kościoła, nazywaną też prymatem diakonii³⁹.

Dokonane przez Chrystusa wyróżnienie św. Piotra Apostoła w gronie Dwunastu oraz powierzona mu szczególna misja, uwydatniająca jego pierwszeństwo w przyszłym Kościele potwierdzone są wyraźnie źródłami biblijnymi i – jak pisze J. Ratzinger – nie podlegają dyskusji⁴⁰. Zasadniczy problem wyłaniający się w związku z dziedzictwem Piotra można ująć następująco: czy prymat ten przechodzi dalej, na kogo, czy w formie niezmienionej, czy jest indywidualny czy zbiorowy, jaki Kościół go zachowuje?

Katolicka eklezjologia naucza, że zgodnie z wolą Chrystusa posłannictwo prymacjalne Piotra Apostoła nie było tylko jego osobistym przywilejem, ale stanowi istotny element organizacyjny i trwa nieprzerwanie w urzędzie prymatu, ponieważ Piotr ma być opoką – fundamentem Kościoła, który ma istnieć do końca świata, stąd i fundament musi zawsze istnieć w Kościele. Osobą, która ów urząd sprawuje, jest każdorazowy Biskup Rzymu, a więc następcą Piotra w prymacie jest jego następcą w apostołacie⁴¹.

Punktem wyjścia dalszych analiz należy uczynić problem kontynuowania się Kościoła w historii i jego tożsamości, z czym związane jest przede wszystkim pojęcie sukcesji apostołowskiej. Jest ono rozumiane jako uprawomocnienie urzędu i pełnomocnictwa w Kościele przez ich ważne pochodzenie od apostołów, których misja wiąże się bezpośrednio z wolą Jezusa. Zasada sukcesji jest w związku z tym konstytutywnym elementem Kościoła i kryterium jego prawdziwości, przez które jest on jednocześnie rzeczywistością historycznie uchwytną⁴².

W tradycyjnej apologetyce mówi się w tym kontekście o wieczności Kościoła i jego ustroju⁴³. Ma to zaś oznaczać jego trwanie do

³⁹ H. Langkammer, *Nowy Testament...*, dz. cyt., s. 50; S. Rosa, *Teologia...*, dz. cyt., s. 117.

⁴⁰ J. Ratzinger, *Prymat Piotra...*, art. cyt., s. 13.

⁴¹ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. T. 1. Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 224.

⁴² *Succesio apostolica*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1996, kol. 519-520.

⁴³ S. Nagy, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 153nn.

końca ziemskiej historii w istotnie nie zmienionej postaci nadanej mu przez Chrystusa. Jako argument podawane są słowa Chrystusa zawarte w obietnicy prymatu: „bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16, 18) i zapewnienie o obecności Chrystusa w posłannictwie apostołskim: „po wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 18-20).

W tym ogólnym kontekście patrzy się też na Piotra i jego wyjątkową misję, której celem jest zapewnienie Kościołowi jedności i trwałości. Wynika stąd bowiem logiczna konsekwencja, że historyczne kontynuowanie się Kościoła implikuje w sposób konieczny, również po śmierci apostoła, nadaną Kościołowi w jego osobie funkcję widzialnej skały. Nie wyklucza tego również fakt braku w pismach nowotestamentalnych bezpośredniego przekazania przez Piotra swego posłannictwa innej osobie⁴⁴. Niewątpliwie symbole biblijne oddające specyfikę misji Piotra można traktować jako symbole, w których pierwotny Kościół odczytywał i rozumiał swoją jedność; a w słowach Chrystusa skierowanych do Piotra, widzianych w perspektywie całej historii zbawienia, Kościół rozpoznawał konieczność istnienia i ciągłości prymatu jako analogicznego centrum⁴⁵.

Ten zarysowany problem sukcesji prymacjalnej św. Piotra ogniskuje się jednak i nabiera ostrości dopiero w stwierdzeniu, że to Biskup Rzymu jest sukcesorem misji zleconej przez Chrystusa św. Piotrowi. Różnorodność stanowisk w tej kwestii jest widoczna szczególnie na płaszczyźnie ekumenicznej⁴⁶. Przede wszystkim domaga się więc podkreślenia przekonanie obecne w Kościele katolickim, że Rzym nie stał się miejscem kontynuacji funkcji Piotra z racji czysto politycznych, będąc stolicą imperium rzymskiego, ale wyznaczyły je motywy religijne. W istocie był to fakt apostołatu św. Piotra i św. Pawła oraz najwyższe świadectwo ich wiary, wyrażone męczeństwem⁴⁷. Wskazuje się tu na żywą i pogłębiającą

⁴⁴ H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 134.

⁴⁵ Tamże, s. 131.

⁴⁶ S. Nagy, *Papież...*, dz. cyt., s. 26-27; Tenże, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 169-170; W. Hryniewicz, *Na drogach pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998, s.182-186.

⁴⁷ J. Ratzinger, *Prymat Piotra...*, art. cyt., s. 16; H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 131-132.

się świadomość pierwotnego Kościoła, że Piotr poprzez świadectwo swojej śmierci w Rzymie, na końcu swej długiej misyjnej wędrówki, zawarł z Kościołem Rzymu jedyny w swoim rodzaju związek⁴⁸.

Można więc stwierdzić za S. Nagym, że „Piotr niósł ze sobą w drodze do Rzymu *ministerium petrinum*”⁴⁹. Inne Kościoły mające świadomość kontynuacji posługi Piotra, jak Antiochia czy Aleksandria (brana pod uwagę ze względu na działalność św. Marka – ucznia Piotra), nie mogły więc wykazać się tym kluczowym znamieniem co Rzym – miejscem męczeństwa⁵⁰. H. Seweryniak przy argumentacji dotyczącej genezy idei prymacjalnej biskupa Rzymu, prócz męczeństwa Piotra i Pawła podaje jeszcze: bogatą symbolikę zjednoczenia wokół ich grobów; zaznaczającą się już w Dziejach Apostolskich świadomość osiągnięcia przez Kościół wymiaru prawdziwie katolickiego w momencie rozpoczęcia ewangelizacji pogańskiego Rzymu; wytrwałość Kościoła rzymskiego w obliczu prześladowań; znalezienie przez cały Kościół silnego punktu oparcia w tradycji sukcesji rzymskiej w dobie polemiki antyagnostyckiej⁵¹.

W obliczu takiej argumentacji istotnym problemem jest jeszcze analiza źródeł potwierdzających pobyt Piotra Apostoła w Rzymie. Wskazuje się więc na Pierwszy List św. Piotra, w którym autor przesyła pozdrowienia od Kościoła w „Babilonie” (1 P 5, 13). Zdaniem krytyków biblijnych „Babilon” należy rozumieć przerośnie jako Rzym⁵².

Istotne potwierdzenie śmierci apostołów Piotra i Pawła w Rzymie znajduje się w *Liście Klemensa Rzymskiego do Kościoła w Koryncie* (ok. r. 96). Rzymski biskup Klemens stwierdza ten fakt w kontekście prześladowań chrześcijan za cesarza Nerona. Również Ignacy z Antiochii w *Liście do Rzymian* (ok. r. 110) odwoływał się do obu apostołów, uznając ich szczególną pozycję. Można podać jeszcze świadectwo Dionizego z Koryntu (r. 166-175) czy Ireneusza z Lyonu (r. 185), którzy wspominają o założeniu rzymskiej gminy przez Piotra. Znaczenie może mieć też fakt,

⁴⁸ O. S. Horn, *Piotrowe posłannictwo Kościoła Rzymskiego*, ComP, nr 6 (1991), s. 50.

⁴⁹ S. Nagy, *Papież...*, dz. cyt., s. 26.

⁵⁰ J. Ratzinger, *Prymat Piotra...*, art. cyt., s. 16.

⁵¹ H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 144.

⁵² Tamże, s. 132; S. Rosa, *Teologia...*, dz. cyt., s. 131.

że żadna inna miejscowość nigdy nie poddawała w wątpliwość Rzymu jako miejsca męczeńskiej śmierci obu apostołów⁵³.

Ważnym dopowiedzeniem do tych świadectw pisanych może być również wynik badań archeologicznych. Otóż na podstawie przekazów przebitera Gajusa o grobach apostołów⁵⁴, a także innych przekazów⁵⁵, według których miejscem śmierci i pogrzebu Piotra był cyrk Nerona w okolicach Wzgórza Watykańskiego. Prowadzono tam w latach 1939-1949 i 1953-1957 badania archeologiczne. Okazało się, że bazylika zbudowana przez Konstantyna Wielkiego, zlokalizowana została na dawnym cmentarzu pogańskim, na zboczu góry. W wyniku wykopalisk odsłonięto pod prezbiterium świątyni miejsce otoczone innymi grobami i ścianami z symboliką chrześcijańską, z których wyróżnia się inskrypcja w języku greckim: *petreni* – o możliwym znaczeniu – „Piotr jest tutaj”⁵⁶. Papież Paweł VI w roku 1968 potwierdził wiadomość o odnalezieniu relikwii św. Piotra⁵⁷.

Reasumując tę część rozważań naszej pracy, których celem było przedstawienie pochodzenia i pojęcia prymatu należy stwierdzić, iż św. Piotr zajmuje szczególne miejsce w tekstach Nowego Testamentu. Jego posłannictwo należy ujmować w kontekście misji Dwunastu, jednak z precyzyjnie określonym elementem zwierzchnictwa. Zaś autorytet jaki posiadał apostoł w pierwotnym Kościele przede wszystkim należy widzieć w jasno wyrażonej woli wobec niego przez Chrystusa. Jednocześnie też w decyzji Chrystusa należy dostrzegać charakter powierzonej misji prymacjalnej – jej historycznego i religijnego znaczenia.

⁵³ R. Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, Kraków 1997, s. 14; H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 133; S. Rosa, *Teologia...*, dz. cyt., s. 131-132; S. Nagy, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 171.

⁵⁴ Rzymski przebiter Gajus na początku III w. pisał w polemice z montanistą Proklusem: „Co do mnie, mogę ci pokazać znaki zwycięstwa (*tropiaia*) apostołów. Czy chcesz iść na Watykan, czy na drogę wiodącą do Ostii, znajdziesz *tropaia* tych, którzy założyli ten Kościół”, Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiastica*, Scaphusiae 1862, II, 25, 6-8.

⁵⁵ U. Penteriani, *Grób św. Piotra w świetle tradycji Kościoła*, OR, nr 17 (1996), s. 52.

⁵⁶ H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 134.

⁵⁷ U. Penteriani, *Grób...*, art. cyt., s. 52.

Ponadto ukazano, że sukcesja apostolska w sposób szczególny wyraża się w posłudze jedności powierzonej Piotrowi i stanowi element trwałej struktury Kościoła. Wskazano też, że jest ona związana z miejscem, w którym apostołowie Piotr i Paweł złożyli najwyższe świadectwo wiary wyrażone męczeństwem.

2. Kształtowanie się doktryny i praktyki prymacjalnej

Po dokonanych w pierwszym paragrafie analizach dotyczących pojęcia i genezy prymatu oraz wskazujących Rzym jako miejsce zakotwiczenia *ministerium* Piotra, należy teraz zwrócić uwagę na problem kształtowania się tego urzędu w praktyce i teologicznej refleksji Kościoła na przestrzeni dziejów. Rodzą się tu następujące pytania: czy prymat następców Piotra funkcjonował od początku w formie i zakresie kompetencji, jaką przekazują późniejsze źródła, czy od początku był to prymat konkretnej osoby piastującej urząd biskupa czy też, w związku z kształtującą się dopiero strukturą hierarchiczną, posiadał on początkowo formę „kolegialnego prymatu” Kościoła rzymskiego?

Takie postawienie pytań sugeruje bowiem widoczna różnica w interpretacji istniejących źródeł historycznych i wynikający z tego odmienny obraz pierwotnej formy prymatu. Różnica ta widoczna jest nie tylko w kontekście ekumenicznym, ale zaznacza się również w teologicznej literaturze katolickiej⁵⁸. Należy jednak podkreślić, że te różnice interpretacyjne historycznych form i zadań nie mogą mieć wpływu na rozumienie natury prymatu następcy Piotra, która jest niezmienna. Jak wskazuje bowiem dokument Kongregacji Nauki Wiary: „sam fakt, że określone zadanie było w pewnej epoce historycznej realizowane przez Papieża w ramach Prymatu, nie oznacza, że to zadanie w sposób konieczny musi być zawsze zastrzeżone Biskupowi Rzymu; i odwrotnie, sam fakt, że dana funkcja nie była poprzednio sprawowana przez Papieża, nie upoważnia do wyciągnięcia wniosku, że funkcja ta nigdy w przyszłości nie może wejść w zakres kompetencji Prymatu”⁵⁹.

⁵⁸ S. Nagy, *Papież...*, dz. cyt., s. 29.

⁵⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat...*, dz. cyt., 12.

Podkreślić należy przede wszystkim fakt, podnoszony przez historyków, bardzo skromnej bazy źródłowej niezbędnej do pogłębionego rozumienia chrześcijaństwa z końca I w. i pocz. II w.⁶⁰. Mówi się tu o wskazywanych już powyżej źródłach: *Liście św. Klemensa Rzymskiego do Koryntian* oraz *Liście do Rzymian* św. Ignacego Antiocheńskiego.

List św. Klemensa jest śladem poważnej interwencji pozalokalnej (w życie Kościoła korynckiego) mającej na celu zachowanie jedności. Jego stanowczy ton, a nawet groźba poważnych konsekwencji w razie niespełnienia przesłanych postulatów, jest traktowane jako klasyczne już funkcjonowanie papieżstwa⁶¹. Jurysdykcyjno-pasterski charakter listu oraz brak sprzeciwu, a nawet respekt w jego przyjęciu miałyby być oznaką praktycznego zakorzenienia się autorytetu prymacjalnego⁶².

Również *List do Rzymian* św. Ignacego Antiocheńskiego jest traktowany jako przejaw istotnych kompetencji Kościoła rzymskiego. Wskazuje się na widoczną różnicę w odnoszeniu się do innych Kościołów, do których św. Ignacy skierował swe listy i do Kościoła w Rzymie. Ten ostatni obdarzony jest wyjątkowym szacunkiem, a wśród wielu przymiotów – „godny Boga, godny czci, godny chwały” – na czoło wysuwa się jego „pierwszeństwo w miłości”⁶³. Podkreśla się też w komentarzach do tego źródła wątki pewnych prerogatyw nauczycielskich i kompetencji w dziedzinie nauczania prawdy⁶⁴.

Zaprezentowana tu interpretacja najstarszych źródeł sukcesji Piotra nie jest jednak jedyną. Są też takie, w których odchodzi się od jednoznacznie jurydycznego określania charakteru dziedzictwa Piotra w końcu I w. oraz wskazuje się na istniejącą w okresie poapostolskim najprawdopodobniej „kolegialną formę” prymatu Kościoła rzymskiego⁶⁵.

⁶⁰ S. C. Napiórkowski, *Papieżstwo w międzykościelnych dialogach katolicko-luterańskich*, „Seminare”, nr 6 (1983), s. 79.

⁶¹ S. Nagy, *Papież...*, dz. cyt., s. 32; S. Rosa, *Teologia ...*, dz. cyt., s. 135-136; J. Myśków, *Zagadnienia ...*, dz. cyt., s. 271.

⁶² S. Nagy, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 178-179.

⁶³ Tenże, *Papież...*, dz. cyt., s. 33; S. Rosa, *Teologia ...*, dz. cyt., s. 140-141.

⁶⁴ S. Nagy, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 183-184; tenże, *Papież...*, dz. cyt., s. 33; S. Rosa, *Teologia...*, dz. cyt., s. 141; J. Myśków, *Zagadnienia...*, dz. cyt., s. 271.

⁶⁵ Zob. K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004, s. 17-21; H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 135-136; Cz. Bartnik, *Kościół...*, dz. cyt., s. 252.

Należy podkreślić, że ze względu na szczupły materiał źródłowy w obydwu tych interpretacjach pozostały jeszcze szczegółowe problemy i pytania, na które trudno jest dać dziś jednoznaczną odpowiedź. Dotyczy to oczywiście jedynie okresu przełomu I i II w. Jednak ogólny wniosek może być tylko ten, który sformułował chociażby H.U. von Balthasar: „potwierdzenie rzeczywistego sprawowania prymatu Piotrowego i jego uznawania w Kościele poapostolskim”⁶⁶. O wiele bardziej jednoznaczna jest sytuacja funkcjonowania misji prymacjalnej w wieku II i następnych. Poniżej prezentuje się ją w oparciu o świadectwa z tego okresu i ujawniającą się w nich ówczesną praktykę Kościoła.

Jest to okres ukształtowanej już w pełni struktury służby pasterskiej w apostołskim dziedzictwie. Pojawia się też zasadnicza refleksja na temat trwałej obecności w Kościele posłannictwa danego św. Piotrowi⁶⁷. Zaistnienie gnozy powoduje konieczność odwoływania się do kanonu, tradycji i sukcesji oraz wzbudza tym bardziej potrzebę centrum, w którym tradycja byłaby właściwie przechowywana i wyraźna byłaby ciągłość nauczania apostołskiego⁶⁸. Miarodajnym świadkiem tego okresu jest św. Ireneusz (*Adversus haereses*, ok. 180 r.), który wskazuje na sukcesję, jako nośnik autentycznego przekazu wiary. Wymienia Kościół rzymski jako najbardziej miarodajny, bo pochodzący od Piotra i Pawła. On jest – według św. Ireneusza – rękojmią autentyczności dla wszystkich innych Kościołów. A więc wspólna tradycja miałaby swe źródło właśnie w Rzymie⁶⁹. W podobnym duchu pisze Tertulian (ok. 200 r.), wymieniając poszczególne centra tradycji apostołskich, ze szczególnym uznaniem traktując Kościół rzymski, jako miejsce świadectwa i męczeństwa apostołów Piotra i Pawła⁷⁰.

Te świadectwa należy także widzieć w perspektywie praktyki Kościoła, która wskazuje konkretne przejawy wpisywania się uprzywilejowanej

⁶⁶ H. U. von Balthasar, *Catholica. Wierzę w Kościół powszechny*, Poznań 1998, s. 65.

⁶⁷ O. S. Horn, *Piotrowe...*, art. cyt., s. 50.

⁶⁸ H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 137.

⁶⁹ O. S. Horn, *Piotrowe...*, art. cyt., s. 50-51; H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 137-138; S. Nagy, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 174; tenże, *Papież...*, dz. cyt., s. 35.

⁷⁰ S. Nagy, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 174; H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 138.

pozycji Kościoła rzymskiego w wymiarze powszechnym. Wskazuje się tu dwa charakterystyczne momenty, wynikłe ze sporu o datę świętowania Wielkanocy (koniec II w.) oraz dotyczące ważności chrztu udzielanego przez heretyków (255-256 r.). W następnej zaś kolejności taką płaszczyzną stanowią rodzące się synody i sobory.

W odniesieniu do pierwszego wskazanego wydarzenia należy stwierdzić za K. Schatzem, że jest to pierwszy znany przypadek inicjatywy Biskupa Rzymu dotyczącej Kościoła powszechnego⁷¹. Cała sprawa wynikła z różnicy między chrześcijańskim Wschodem a Zachodem w określeniu czasu obchodzenia świąt wielkanocnych. Na Wschodzie było to 14 nisan, w dniu pierwszej wiosennej pełni księżyca, na Zachodzie zaś w pierwszą niedzielę po pełni. Był to długotrwały spór, gdyż już w r. 155 doszło do rozmów pomiędzy Polikarpem – biskupem Smyrny, a Anicetem, biskupem Rzymu na temat ujednoczenia tego czasu. Z czasem większość Kościołów opowiedziała się za niedzielą, a jedynie Kościoły Azji Mniejszej pozostały przy swoich tradycjach. Wówczas papież Wiktor (189-199 r.) zażądał podporządkowania się ogólnej praktyce⁷².

Druga wskazana wyżej sprawa widocznej obecności prymacjalnej wynikła w II wieku wokół kontrowersji dotyczącej ważności chrztu udzielanego przez heretyków. Rzym natomiast uznawał taki chrzest. Biskup Kartaginy św. Cyprian wypowiedział się na dwóch synodach (255, 256 r.) za powtórny chrzest. Papież św. Stefan w liście pełnym gwałtownych słów zaprotestował wobec Cypriana⁷³.

Należy zaznaczyć, że te wskazane przypadki kontrowersji w kształtowaniu się pewnych stałych zwyczajów w Kościele uwypukliły szczególnie rolę papieża w całym Kościele. Podkreślić trzeba fakt wyraźnej świadomości sukcesji posłannictwa św. Piotra u wymienionych Biskupów Rzymu. Zaś sam fakt akceptacji stanowiska zarówno papieża Wiktora,

⁷¹ K. Schatz, *Prymat...* dz. cyt., s. 29.

⁷² S. Nagy, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 179-180; tenże, *Papież...*, dz. cyt., s. 35-36; H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 138-139; S. Rosa, *Teologia ...*, dz. cyt., s. 136-137.

⁷³ S. Rosa, *Teologia...*, dz. cyt., s. 136-137; H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 139-140; S. Nagy, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 180-181; tenże, *Papież...*, dz. cyt., s. 36.

jak i Stefana potwierdza, że roszczenia te nie były zwykłą uzurpacją papieża⁷⁴.

To coraz bogatsze w swym zewnętrznym wyrazie *ministerium papale* ujawniło się na innej jeszcze płaszczyźnie – rozwijających się synodów i soborów. Jak pisze H. Seweryniak, był to najlepszy w tym czasie (III i IV w.) instrument służący określeniu autentycznej tradycji apostołskiej i podejmowaniu wiążących decyzji⁷⁵.

Istotne znaczenie ma zwołany w 343 r. synod w Sardyce, na którym określono pewne prerogatywy jurysdykcyjne (apelacji) Rzymu⁷⁶. Nie były to uprawnienia instancji apelacyjnej w ścisłym sensie, ale powiększyły one autorytet jurysdykcyjny papieża⁷⁷. Kolejne sobory wytyczają też pewien nurt pogłębiającej się świadomości prymacjalnej papieża. Listy papieża Sykstusa III (432-440) świadczą, iż uważał się za powołanego do piastowania urzędu Piotrowego, stróża tradycji i obrońcę prawdziwej wiary⁷⁸. Powszechna akceptacja jego stanowiska wobec Nestoriusza i uwidoczniony jego autorytet na soborze w Efezie (431 r.) to również przykład jego pasterskiej obecności w Kościele⁷⁹.

Pojawiająca się idea *Petrus aeternus*, której ucieleśnieniem mieli być kolejni Biskupi Rzymu, znalazła najbardziej wyrazisty charakter w osobie św. Leona Wielkiego. W tym czasie doktryna prymatu była już jasno określona. Z czasu soboru powszechnego w Chalcedonie (451 r.) pochodzi znana aklamacja ojców soboru, którzy aprobując list

⁷⁴ S. Nagy, *Papież...*, dz. cyt., s. 36; H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 140.

⁷⁵ H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 140

⁷⁶ Zob. Synod w Sardyce, kan. 3, w: BF II, 2.

⁷⁷ H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 141-142; por. Cz. Bartnik, *Kościół...*, dz. cyt., s. 266.

⁷⁸ R. Fischer-Wollpert, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 28.

⁷⁹ Na soborze w Efezie przyjęto bez sprzeciwu słowa legata papieskiego wskazujące na prymat Biskupa Rzymu: „Nikt nie wątpi i całemu światu jest znane, że święty i błogosławiony Piotr, głowai książę Apostołów, filar wiary i fundament Kościoła katolickiego, otrzymał od Pana naszego Jezusa Chrystusa, Zbawcy rodu ludzkiego i Odkupiciela, klucze królestwa oraz władzę odpuszczania i zatrzymywania grzechów. On to [Piotr] aż do tej chwili i na zawsze w osobach swych następców żyje i sprawuje władzę sądenia”, w: BF II, 5.

papieża Leona Wielkiego, wypowiedzieli słowa: „Piotr przemówił przez Leona”⁸⁰. Pontyfikat tego papieża był bez wątpienia czasem ugruntowanego przekonania o prymacjalnej misji zleconej przez Chrystusa św. Piotrowi, która trwa w Biskupach Rzymu. A, jak stwierdza Cz. Bartnik, była to już ta postać doktrynalna, która nie ustępuje w niczym dzisiejszej teologii⁸¹.

Stoimy więc wobec ewolucji prymatu Rzymu, która nie kończy się z pewnością w V wieku. Kościołowi trzeba było wielu doświadczeń historycznych dla zdania sobie sprawy z konieczności kontynuacji urzędu Piotra ze względu na obronę jedności.

W pierwszych wiekach poszczególne Kościoły lokalne cieszyły się dość znaczną autonomią. Zwłaszcza dużą niezależnością cieszyły się tzw. patriarchaty (Aleksandria, Antiochia, Jerozolima, Konstantynopol, Rzym), mające odrębne prawodawstwo, odrębną liturgię, a nawet odrębne tradycje w dziedzinie teologii i duchowości. Papież, będący jedynym patriarchą Zachodu, wyjątkowo tylko ingerował w sprawy Kościołów wschodnich. Zabierał głos wówczas, gdy chodziło o obronę autentyczności wiary lub jedności Kościoła; był ostateczną instancją odwoławczą od decyzji innych patriarchów czy ich synodów; był gwarantem prawowierności i jedności w Kościele. Ten stan harmonii między władzą papieża nad całym Kościołem a znaczną autonomią poszczególnych Kościołów lokalnych trwał w zasadzie przez całe pierwsze tysiąclecie chrześcijaństwa⁸².

Jednakże Kościół Rzymu razem z jego Biskupem jako centrum i kryterium wspólnoty w wierze nie jest obecny w ten sam sposób w świadomości Wschodu i Zachodu. Świadomość tego jest mocna u Biskupów Rzymu, począwszy od papieża Damazego (+ 384). Podobnie już na początku V w. formułowano tezy, że władza Biskupa Rzymskiego jest

⁸⁰ Na tym samym soborze uchwalono też prerogatywy *Nowego Rzymu* – Konstantynopola, jako miasta imperialnego. Papież Leon w stanowczy sposób odmówił aprobaty tego kanonu; S. Nagy, *Papież...*, dz. cyt., s. 41; H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 143.

⁸¹ Cz. Bartnik, *Kościół...*, dz. cyt., s. 252

⁸² W. Łydka, *Papież*, w: *Słownik teologiczny. T. 2: O-Ż*, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, s. 53.

zwierzchnia nad każdym biskupem i nad wszystkimi biskupami razem, nad każdym członkiem kościoła lokalnego bez pośredniczenia odnośnego biskupa, oraz że jest to władza jurysdykcyjna o charakterze zbawczym. Słowem, wierzono, że Biskup Rzymski posiada „pełnię władzy” – „*plenitudo potestatis*”⁸³. Istnieje rodzaj „prymacjalnej ekonomii zbawienia”⁸⁴ oraz „sakrament biskupiej i kościelnej jedności”⁸⁵. Z kolei Kościół Rzymu stanowi „*Caput, origo et fons omnium ecclesiarum*”. W ten sposób Piotr spełnia swą funkcję fundamentu jedności chrześcijaństwa oraz sposobu zachowania chrześcijaństwa w historii zawsze żywym i tożsamym⁸⁶.

Ten pogląd Zachód przyjął nie bez pewnych problemów i oporów, przede wszystkim wobec ideologii przesadnie monarchicznej. Odmienny jest przypadek Wschodu, na temat którego Y. Congar pisze: „Wschód, chociaż przyznając Rzymowi kanoniczne przywileje *prima sedes*, nie uznał prawomocności *ex esse* decyzji tej stolicy i zachował wierność synodalnej strukturze instancji ostatecznej decyzji: niestety, nie bez licznych ustępstw wobec roszczeń cesarskich”⁸⁷. Wschód odrzucił ideę prymatu jurysdykcji, w znaczeniu zarządu Kościoła w jakiś sposób skutecznego i zdolnego do zdobywania uznania w normalnych czasach. Odpowiedź na pytanie, czy Rzym na Wschodzie został uznany jako ostateczna norma kościelnej *communio*, musi być bardziej zróżnicowana. K. Schatz odpowiada: „Bez trudu można wykazać, że w Kościołach Wschodu przez całe wieki natrafiamy na liczne świadectwa, które zawierają tego rodzaju wyznanie i które mówią o rzymskim Kościele lub o rzymskim biskupie jako głowie bądź przewodniczącym wszystkich Kościołów (...). Obok nich istnieją też i świadectwa przeciwnie, które brzmią zupełnie inaczej”⁸⁸.

W związku z przeniesieniem stolicy cesarskiej do Konstantynopola rozpoczęła się rywalizacja biskupów Konstantynopola z Biskupami

⁸³ Leon Wielki, *Ep* 14, w: PL 54, 671B.

⁸⁴ Por. tenże, *Sermo* 5, 2, w: CSEL 138, s. 23, w. 33.

⁸⁵ Tenże, *Sermo* 4, 1, w: tamże, s. 17, w. 29.

⁸⁶ Cz. Bartnik, *Kościół...*, dz. cyt., s. 253.

⁸⁷ Y. Congar, *Eglise et papauté*, cyt. za: F. Arduzzo, *Magisterium Kościoła. Posługa słowa*. Kraków 2001, s. 183.

⁸⁸ K. Schatz, *Prymat...* dz. cyt., s. 97.

Rzymu, którzy z kolei wobec kryzysu władzy świeckiej w cesarstwie zachodniorzymskim uzyskali także autorytet w sprawach czysto doczesnych. U progu średniowiecza stali się władcami Państwa Kościelnego i protektorami nowego cesarstwa rzymskiego na Zachodzie, rywalizującego z cesarstwem bizantyńskim. Na Wschodzie silna władza cesarska, uniemożliwiająca wykrystalizowanie się jakiegoś nowego centrum jedności chrześcijańskiej i utrudniająca kontakty z chrześcijaństwem zachodnim, przyczyniała się do powstania koncepcji Kościoła powszechnego jako wspólnoty Kościołów niezależnych od siebie (tzw. autokefalicznych) i do pogłębienia różnic między Kościołami Wschodu i Zachodu. Na Zachodzie ponadto papieże zabiegali już we wczesnym średniowieczu o chrystianizację nowych krajów, co spowodowało stopniowo „uniwersalizację” patriarchy rzymskiego i chrześcijaństwa zachodniego. Chrześcijaństwo na Wschodzie kurczyło się pod naporem islamu, a chrystianizacja nowych krajów prowadziła tam do powstawania dalszych Kościołów niezależnych. Rozłam między Kościołami Wschodu i Kościołem Zachodu dokonał się ostatecznie w XI w.⁸⁹

Nie można w niniejszej pracy śledzić wszystkich procesów rozwojowych, którym podlegał prymat papieski na Zachodzie. Należy skierować uwagę na decydujący okres historii papiestwa, który trwał od czasu reformy gregoriańskiej (Grzegorz VII, + 1085) do wieków XV-XVI. Nauka kanonistyczna i teologia scholastyczna ukształtowały w tym okresie pojęcia, słownictwo i struktury, które następnie wzmocnione przez kontrreformację i przez restaurację XIX wieku, panowały do czasu Soboru Watykańskiego II. W tym bowiem okresie powstają nowa nauka i zbiory prawa kanonicznego, których owocem stał się *Dekret* Gracjana (1140)⁹⁰.

Odtąd decyzje soborów będą przedstawiane przede wszystkim jako decyzje papieża, „wikariusza Chrystusa” (Innocenty III, + 1216). Chociaż Gracjan gloryfikuje autorytet papieża i przyznaje mu prymat w zakresie prawnym, to doktorom przyznaje prymat w interpretacji Pisma świętego. Jednak komentatorzy *Dekretu*, a przede wszystkim

⁸⁹ W. Łydka, *Papież...*, art. cyt., s. 53.

⁹⁰ F. Arduzzo, *Magisterium...*, dz. cyt., s. 184.

teologowie XIII wieku, podporządkują nauczanie doktorów i ojców autorytetowi papieża⁹¹.

Kościół rzymski z papieżem nie jest już tylko centrum jedności *Ecclesiae* i jej *communio*, lecz jest wręcz źródłem i początkiem wszystkich Kościołów. W ten sposób prymat staje się podstawą koncepcji Kościoła i źródłem całego życia kościelnego⁹². Głównie od czasów Innocentego IV (1243-1254) uznanie zdobywa pogląd, według którego papież jest ponad Kościołem. Później w wieku XIV pojawi się kilku teoretyków absolutnej monarchii papieskiej, według których papież jest Kościołem, a Kościół jest ciałem papieża. Głowa nie otrzymuje niczego od członków ciała, to one otrzymują od głowy⁹³.

Najbardziej niebezpieczny kryzys w swej historii i najbardziej brzemiennej w skutki utratę autorytetu papieństwo przeżywało podczas wielkiej schizmy zachodniej w okresie późnego średniowiecza (1378-1417), kiedy to przez prawie 40 lat nie wiadano, kto jest prawowitym papieżem⁹⁴.

Na Soborze Florenckim, który był próbą nawiązania dialogu ekumenicznego i zjednoczenia Wschodu i Zachodu doszło do wyznaczenia nowego kierunku rozwoju dogmatycznego rozumienia autorytetu papieża. Wypracowana w końcowym etapie definicja: „Święta Stolica Apostolska i Biskup Rzymski posiadają prymat nad całym światem, a sam Biskup Rzymski jest następcą św. Piotra, Księcia Apostołów, prawdziwym zastępcą Chrystusa, głową całego Kościoła oraz Ojcem i Nauczycielem wszystkich chrześcijan. Jemu to w osobie św. Piotra przekazana została przez Pana Jezusa Chrystusa pełna władza pasterzowania, rządzenia i kierowania całym Kościołem”⁹⁵ kończyła dotychczasowe spory w łonie Kościoła i stała się podstawą dla konstytucji *De Ecclesia Christi*

⁹¹ Tamże.

⁹² K. Schatz, *Prymat...* dz. cyt., s. 133.

⁹³ Zob. tamże, s. 143-145.

⁹⁴ K. Schatz, *Prymat...* dz. cyt., s. 155.

⁹⁵ Sobór Florencki, sesja 1, *Bulla unii z Grekami*, 17, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, arabski, ormiański, polski. T. III (1414-1445): Konstancja, Bazylea – Ferrara – Florencja – Rzym*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, 474-475.

Vaticanum I. Mimo stworzonych we Florencji przesłanek nie udało się tak ukształtować nauki, by mogła być zaakceptowana przez Wschód⁹⁶.

Na Soborze Trydenckim nie wydano żadnej definicji na temat prymatu. Wśród wszystkich problemów w Trydencie nie było bardziej kontrowersyjnego, jak problem prymatu i jego stosunku do episkopatu. Okazało się, że jakakolwiek ugoda na temat konkretnej treści prymatu i jego praw jest niemożliwa. Tak więc nierozwiązane problemy papieżstwa i episkopatu zostały pozostawione na przyszłość⁹⁷.

Wzmocnienie autorytetu papieskiego, które nastąpiło w okresie po-trydenckim, znalazło swój wyraz w ustanowieniu centralnego Trybunału Inkwizycji w Rzymie (1542), ustaleniu liturgii Kościoła łacińskiego w formie rzymskiej za Piusa V (1566-1572), tworzeniu stałych nuncjatur począwszy od 1500 roku, utworzeniu Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (1622), uznaniu papieżstwa za znak wyznaniowej tożsamości przez katolików w stosunku do protestantów, wkładzie jezuitów ze względu na ich szczególny związek z papieżem, itd. Wszystko to przyczyniło się do umocnienia rzymskiej teologii prymatu i nieomyślności papieża. Coraz bardziej akcentowano zależność Kościoła od jego widzialnej głowy, a nie odwrotnie⁹⁸.

W czasach nowożytnych podobny wpływ miały polemiki z błędami protestantyzmu, mówiącego o czysto ludzkim pochodzeniu widzialnej władzy w Kościele, oraz przeciwstawianie się absolutyzmowi oświeconemu w XVIII w. i próbom utworzenia Kościołów narodowych w XIX w.⁹⁹

Po rewolucji francuskiej, wojnach napoleońskich, sekularyzacji w Niemczech (1803) następuje wzmocnienie duchowego autorytetu papieżstwa w pogrążonej w zamęcie Europie i w podzielonym i rozbitym chrześcijaństwie¹⁰⁰. Wówczas nie tylko broniono najwyższej, powszechnej i od nikogo niezależnej władzy papieża nad Kościołem, ale coraz częściej władzę tę przedstawiano na wzór monarchii absolutnej, pomniejszając przez

⁹⁶ A. Nowicki, *Prymat papieski na Soborze Florenckim i w Unii Brzeskiej*, CS, nr 20 (1990), s. 136.

⁹⁷ K. Schatz, *Prymat...* dz. cyt., s. 191.

⁹⁸ Zob. K. Schatz, *Prymat...* dz. cyt., s. 193-198.

⁹⁹ W. Łydka, *Papież...*, art. cyt., s. 53-54.

¹⁰⁰ F. Arduoso, *Magisterium...*, dz. cyt., s. 190.

to znaczenie władzy biskupiej. Coraz więcej spraw kościelnych załatwiała bezpośrednio poszczególne urzędy Kurii Rzymskiej. Biskupi, chociaż wierzono, że są następcami Apostołów i że mają władzę z ustanowienia Bożego, zaczęli praktycznie schodzić do roli delegatów papieża¹⁰¹.

Rozwój doktryny o prymacie przyniósł też poglądy odrzucone przez Kościół. Na Soborze w Konstancji (1415) wyartykułowano tezy koncyliaaryzmu, według którego sobór powszechny bierze swą władzę bezpośrednio od Boga i jest ponad papieżem; Biskup Rzymu zaś w sprawach wiary, przywracania jedności i reformy Kościoła podporządkowany jest soborowi. W 1460 papież Pius II odrzucił te poglądy. Pod koniec XVII w. we Francji pojawił się gallikanizm; formułują go tzw. swobody gallikańskie: 1° papież otrzymali od Boga jedynie władzę duchową, dlatego nie mogą detronizować królów, 2° uchwały Soboru w Konstancji na temat wyższości soboru nad papieżem zostają odnowione, 3° specjalne prawa Kościoła gallikańskiego, które istnieją od dawna, muszą być zachowane, 4° papieskie decyzje w kwestiach wiary są ważne jedynie za zgodą całego Kościoła. W 1682 r. papież Innocenty XI potępił te tezy. Odżyły one jednak w następnym wieku w febronianizmie, według którego Chrystus przekazał władzę kluczy całemu Kościołowi, ten zaś sprawuje ją przez papieża i biskupów; papież jest wprawdzie ośrodkiem jedności kościelnej, ale w stosunku do biskupów jest tylko *primus inter pares*. Stojąc nad poszczególnymi biskupami, jest zarazem podporządkowany całości; jest to prymat w Kościele, jednak nie nad Kościołem; sobór powszechny jest ponad papieżem i z tej racji można odwoływać się przeciwko papieżowi do soboru. Papież Klemens XIII dzieło Febroniusza umieścił na indeksie ksiąg zakazanych (1764). W tym samym czasie pojawił się też austriacki józefinizm, sformułowany 1760 przez A. W. Kaunitza, a nawiązujący do dawnej tezy konstantyńskiej, według której monarcha katolicki jest *episcopus externus*, a więc on ma najwyższe prawo urzędowania całego życia doczesnego wiernych w państwie bez uzgodnień z papieżem, który zachowuje władzę jedynie w sprawach ściśle duchowych¹⁰².

¹⁰¹ W. Łydka, *Papież...*, art. cyt., s. 54.

¹⁰² M. Żmudziński, *Prymat...*, art. cyt., s. 978; por. Cz. Bartnik, *Kościół...*, dz. cyt., s. 253-257.

Definicja dogmatów o papieżu podjęta na Soborze Watykańskim I była wynikiem długiego procesu rozwoju, a zwłaszcza ostatnich 70 lat historii po rewolucji francuskiej¹⁰³. Czytając teksty tego Soboru, trzeba pamiętać o klimacie zagrożenia Kościoła ze strony ówczesnych państw, ograniczających dawne jego prawa oraz nowych doktryn i ideologii o charakterze achrześcijańskim względnie antychrześcijańskim. Trzeba jednak przyznać, że Sobór starał się uniknąć dwóch skrajnych ujęć interesującego nas zagadnienia, a więc z jednej strony papalizmu, z drugiej zaś episkopalizmu¹⁰⁴.

Sobór Watykański I zdefiniował prymat w konstytucji *Pastor aeternus* uchwalonej 18 lipca 1870 r., która obejmuje cztery rozdziały: o ustanowieniu przez Chrystusa prymatu w osobie Piotra, o dalszym trwaniu prymatu, o jego charakterze jako najwyższej władzy jurysdykcyjnej, a wreszcie o nieomyślności papieskiego nauczania¹⁰⁵.

Vaticanum I określiło przede wszystkim władzę prymacjalną jako władzę „jurysdykcyjną”¹⁰⁶, zdecydowanie różną od tzw. „prymatu honoru”¹⁰⁷. Konkretnie, według nauki Soboru, papież posiada: 1° władzę pełną, czyli powszechną, dotyczącą całego Kościoła niejako wszczepioną i w głąb, a więc niepodzielną, integralną, ze wszystkimi działaniami: ustawodawczą, wykonawczą i sędowniczą i każdą, jeśli tylko dotyczy spraw wiary, moralności, dyscypliny i życia Kościoła; 2° władzę najwyższą, czyli wieńczącą wszelkie szczeble władzy w całym Kościele, łącznie z soborem, całkowicie suwerenną i niezależną od żadnej władzy kościelnej i pozakościelnej; 3° władzę zwyczajną, czyli wynikającą z samego

¹⁰³ K. Schatz, *Prymat...* dz. cyt., s. 227.

¹⁰⁴ E. Tomaszewski, *Prymat św. Piotra w nauce Soboru Watykańskiego I*, STV, nr 2 (1971), s. 23-33.

¹⁰⁵ K. Schatz, *Prymat...* dz. cyt., s. 236; por. E. Tomaszewski, *Prymat...*, art. cyt., s. 25-26; W. Łydka, *Pierwsza konstytucja dogmatyczna o Kościele „Pastor aeternus” Soboru Watykańskiego I*, STV, nr 2 (1971), s. 5-22.

¹⁰⁶ Sobór Watykański I, sesja 4, *Pierwsza konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym (Pastor aeternus)*, 17, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, arabski, ormiański, polski. T. IV (1511-1870): Lateran V, Trydent, Watykan I*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004.

¹⁰⁷ A. Zambarbieri, *Obraz papieża na Soborze Watykańskim I*, Comp, nr 6 (1991), s. 56-72; por. DS 3053-3055.

objętego urzędu, ustanowionego przez Chrystusa, można powiedzieć, że od samego Chrystusa, nie zaś z czyjegoś innego mandatu lub zlecenia; 4° władzę bezpośrednią, czyli obejmującą wprost wszelkie inne urzędy kościelne, instytucje, instancje pośrednie, a także wiernych, indywidualnie czy całościowo, bez przeszkód ze strony własnych biskupów lub innych urzędów; 5° władzę „prawdziwie biskupią”, czyli porządku religijnego, taką jaką mają inni biskupi, ale także władzę odnoszącą się i do biskupów, by ich jednoczyć i kierować nimi¹⁰⁸. W zakresie nieomyślności Sobór stwierdził, jest ona przypisana Biskupowi Rzymskiemu wtedy, gdy mówi on *ex cathedra*¹⁰⁹.

Takie ujęcie prymatu w zasadzie nie było czymś nowym w Kościele. Pewne *novum* stanowi zbyt małe rozwinięcie nauki o władzy biskupiej i znaczenia episkopatu w relacji do tak szeroko potraktowanej sprawy prymatu. Co bowiem oznacza władza biskupia, Sobór bliżej nie określił. Od tego zaś zależy lepsze rozumienie urzędu papieża. Tak więc Sobór Watykański I nie nadał prymatowi pojętemu w szerszym znaczeniu w jego relacji do episkopatu ostatecznego kształtu¹¹⁰.

Najogólniej ujmując, można na podstawie akt soborowych ustalić, że władza papieża nie jest absolutna na wzór suwerenów świeckich, ani samowolna; owszem, ma granice określone przez prawo naturalne i Boże pozytywne¹¹¹. Pomijając kwestię prawa naturalnego, istnieją cztery czynniki ograniczające prymat papieski, a mianowicie: istnienie episkopatu, zwyczajne wykonywanie urzędu przez biskupów, cel władzy prymatu oraz rodzaj i sposób wykonywania tej władzy¹¹².

W historycznej perspektywie definicje Soboru Watykańskiego I o papieżu należy postrzegać jako próbę Kościoła katolickiego, pod-

¹⁰⁸ Cz. Bartnik, *Kościół...*, dz. cyt., s. 272; por. Sobór Watykański I, konst. *Pastor aeternus*, 16-24; K. Schatz, *Prymat...* dz. cyt., s. 237; E. Tomaszewski, *Prymat...*, art. cyt., s. 26; A. Zambarbieri, *Obraz papieża...*, art. cyt., s. 64-66.

¹⁰⁹ K. Schatz, *Prymat...* dz. cyt., s. 238; por. Sobór Watykański I, konst. *Pastor aeternus*, 36; F. Arduzzo, *Magisterium...*, dz. cyt., s. 194-199; A. Zambarbieri, *Obraz papieża...*, art. cyt., s. 66-67.

¹¹⁰ E. Tomaszewski, *Prymat...*, art. cyt., s. 27.

¹¹¹ Tamże, por. K. Schatz, *Prymat...* dz. cyt., s. 237-238.

¹¹² E. Tomaszewski, *Prymat...*, art. cyt., s. 27-28.

jętą w celu określenia swego miejsca w świecie i w społeczeństwie, które poddane było coraz większej sekularyzacji. Kościół katolicki, określając swe miejsce jako niezależne od świeckiego społeczeństwa i państwa, stawał się jednocześnie – co być może do pewnego stopnia było nieuniknione, ale w rzeczywistości zaciemniało istotę Kościoła – obrazem państwa i to na podobieństwo państwa współczesnego ze swą scentralizowaną administracją. W jakiejś mierze dotyczy to także Urzędu Nauczycielskiego, który w odróżnieniu od władzy jurysdykcyjnej, nie ma swego odpowiednika w sferze państwowej. Przeakcentowanie aspektu decyzyjnego i formalnego autorytetu, rozumienie nieomyłności papieskiej jako „suwerenności” oraz przywiązywanie małej wagi do świadectwa, leżą na tej samej płaszczyźnie¹¹³. Definicja prymatu św. Piotra i jego następców w nauce Soboru zaniedbała pewne perspektywy biblijne i nie określiła granic prymatu, co spowodowało zaraz po Soborze fałszywe interpretacje dogmatu i nieporozumienia¹¹⁴. W każdym bądź razie decyzje Vaticanum I wpłynęły mocno nie tylko na katolicyzm, ale także na całe chrześcijaństwo¹¹⁵.

Pomiędzy Soborem Watykańskim I a Soborem Watykańskim II dokonała się pewna ewolucja, która nie jest bez znaczenia. Ogólnie rzecz biorąc, można powiedzieć, że polega ona na tym, iż to czego oczekiwano od nieomyłności papieskiego nauczania, nie dokonało się w taki sposób, jak się spodziewano. Natomiast prymat jurysdykcyjny papieża umocnił się jeszcze bardziej, niż to miało miejsce w 1870 roku¹¹⁶.

Podsumowując rozważania tego paragrafu naszej pracy, w którym prześledziliśmy dzieje wiary prymacjalnej od początków do czasów Vaticanum I, należy stwierdzić, że prymat św. Piotra i jego następców był od początku zagadnieniem niekwestionowanym, lecz z drugiej strony jego historyczny rozwój i określenie jego ostatecznego kształtu stanowiły przedmiot niemal ciągłych dyskusji. Jak wykazuje historia zagadnienia,

¹¹³ K. Schatz, *Prymat...* dz. cyt., s. 241-242.

¹¹⁴ E. Tomaszewski, *Prymat...*, art. cyt., s. 29; por. A. Zambarbieri, *Obraz papieża...*, art. cyt., s. 71.

¹¹⁵ A. Zambarbieri, *Obraz papieża...*, art. cyt., s. 71.

¹¹⁶ K. Schatz, *Prymat...* dz. cyt., s. 243.

poglądy na istotę prymatu w Kościele są w głównej mierze zależne od teologicznych koncepcji odnośnie struktury Kościoła.

Fakt ten stanowi ważny przyczynek dla dyskusji ekumenicznej nad zagadnieniem posługi prymacjalnej we współczesnym świecie i jednocześnie dowodzi, że prawdy wiary z upływem czasu wymagają nowego odczytywania tak, by mogły być lepiej i powszechnie rozumiane.

3. Teologiczna wizja prymatu po Soborze Watykańskim II

Po przestudiowaniu problemu kształtowania się urzędu prymacjalnego w praktyce i teologicznej refleksji Kościoła na przestrzeni dziejów należy zająć się współczesnym rozumieniem prymatu, którego podstaw trzeba szukać w orzeczeniach Soboru Watykańskiego II.

Ponieważ Sobór Watykański I nie rozstrzygnął do końca problemu prymatu św. Piotra wraz z wiążącymi się z nim organicznie zagadnieniami, a posoborowa dyskusja, chociaż wniosła wiele światła, to jednak nie miała jako taka charakteru obowiązującego, Sobór Watykański II musiał na nowo podjąć tę tematykę, aby usunąć wątpliwości¹¹⁷.

Sobory Watykańskie uzupełniają się i potwierdzają wzajemnie, określając naturę i misję papieża oraz kolegium biskupów. Vaticanum II nie potraktowało orzeczeń Vaticanum I w kategoriach minionych¹¹⁸: „Obecny Sobór święty, idąc w ślady Soboru Watykańskiego I (...) naukę o ustanowieniu, wiecznej trwałości, znaczeniu i naturze świętego prymatu Biskupa Rzymu i o jego nieomylnym urzędzie nauczycielskim (...) na nowo podaje wszystkim wiernym do wierzenia, a kontynuując rozpoczęte dzieło, postanawia przedstawić i ogłosić wobec wszystkich naukę o biskupach, następcach apostołów, którzy wraz z Następcą Piotra, Namiestnikiem Chrystusa i widzialną głową całego Kościoła, zarządzają domem Boga żywego”¹¹⁹.

Należy jednak zdać sobie sprawę, że perspektywa Vaticanum I różni się od perspektywy Vaticanum II. Jeżeli Vaticanum I rozpatrywało raczej

¹¹⁷ E. Tomaszewski, *Prymat...*, art. cyt., s. 31.

¹¹⁸ A. Kubiś, *Prymat papieski w ujęciu I i II Soboru Watykańskiego*, AC, nr 41(972), s. 192; E. Tomaszewski, *Prymat...*, art. cyt., s. 31.

¹¹⁹ KK 18.

prymat sam w sobie, to główne zadanie Vaticanum II polegało na osadzeniu dotyczących go orzeczeń dogmatycznych w kontekście promulgowanej przez siebie doktryny o urządzie biskupim. Chodziło zatem głównie o pogodzenie i zharmonizowanie zdefiniowanych już praw papieża ze świeżo ogłaszanymi prerogatywami biskupów odnośnie pasterzowania Kościołem. Przy tym trzeba zauważyć, że ukazanie i sprecyzowanie przez Vaticanum II sakramentalnych podstaw świętej władzy pogłębiło także spojrzenie i na relację prymat – episkopat¹²⁰.

Nie stoją już naprzeciw sobie w sposób konieczny z jednej strony uniwersalny autorytet papieża, a z drugiej strony partykularnie ograniczony autorytet poszczególnych biskupów. Z wcześniejszego punktu widzenia, niemalże w sposób konieczny musiał wyniknąć wniosek, że biskupia władza jurysdykcyjna udzielana jest przez papieża. Na miejsce tej eklezjologii *iurisdictionis* w czystej postaci, wchodzi teraz kolegialność jako pojęcie obowiązujące. Każdy biskup jest nie tylko pojedynczym biskupem, ale poprzez święcenia biskupie wchodzi do kolegium tak, że udzielone przez święcenia dary nauczania i kierowania mogą być wykonywane tylko „w hierarchicznej komunii z głową kolegium wraz z jego członkami”¹²¹. Kolegium to posiada oczywiście strukturę: ma ono swe centrum, swój jednoznaczny środek w osobie Biskupa Rzymu i nie może działać przeciw niemu¹²². Sobór uczy więc, że papież może sam korzystać z władzy prymatu bez współdziałania kolegium biskupiego¹²³. Tym samym Sobór nadal zostawił jako zagadnienie otwarte dokładniejsze określenie stosunku papieskiego prymatu do władzy kolegium biskupiego. Z jednej bowiem strony powtarza naukę Soboru Watykańskiego I o prymacie, z drugiej stwierdza, że akty kolegium biskupiego bez kwalifikowanego współdziałania papieża nie mogą być aktami kolegialnymi. Raz więc Sobór przyznaje papieżowi najwyższą i pełną władzę w tym samym Kościele, w którym

¹²⁰ A. Kubiś, *Prymat papieski...*, dz. cyt., s. 193; por. M. Kołodziejczyk, *Sakramentalność episkopatu*, w: *Idee soborowej Konstytucji o Kościele*, Kraków 1971, s. 191-218.

¹²¹ KK 22.

¹²² K. Schatz, *Prymat...*, dz. cyt., s. 247.

¹²³ KK 22: „Biskup Rzymu bowiem posiada wobec Kościoła mocą swojej misji, mianowicie Zastępcy Chrystusa i pasterza całego Kościoła, pełną, najwyższą i powszechną władzę, którą ma prawo zawsze sprawować w sposób nieskrępowany”.

kiedy indziej przyznaje ją kolegium biskupiemu. Trudność, jaka stąd powstaje, nie rodzi się z obawy przed konfliktem między oboma nosicielami tej samej władzy, gdyż nie ma kolegium bez papieża, ile raczej nasuwa pytanie natury logicznej i praktycznej: czy nie ma sprzeczności w tym, że jedna społeczność kościelna posiada dwa różne podmioty najwyższej i pełnej władzy, które nie naruszają jej jedności. Wydaje się zwłaszcza, że bliższego określenia wymaga sytuacja kolegium biskupiego, zważywszy, iż papież bez jego udziału jest w pełni władny do podejmowania wszelkich decyzji, a sytuacja odwrotna jest wykluczona¹²⁴. Nie jest to jednak właściwa płaszczyzna rozważań. Papież bowiem sprawuje swą misję prymacjalną jako biskup konkretnej diecezji, a więc jako członek kolegium i jednocześnie jego widzialna głowa. Urząd prymatu nie jest zatem wyizolowany z kolegialności i eklezjalności jako takiej, lecz je niejako transcenduje jako zasada jedności. Taka perspektywa, w istocie wypracowana przez II Sobór Watykański, wskazuje, że prymat powinien być zawsze rozumiany w perspektywie dwóch podstawowych przesłanek – jedności episkopatu i biskupiego charakteru samego prymatu¹²⁵.

Oznacza to jednak, że w gruncie rzeczy nie udało się połączenie obu spraw. Eklezjologię *iurisdictio* bądź też Soboru Watykańskiego I i jeszcze starszą, ale teraz znowu odkrytą eklezjologię *communio*, postawiono obok siebie, pozostały one jednak niezwiązane z sobą. Brak tego połączenia ważniejszy okazał się w praktyce kościelnej niż w teologii. Napięcie to zaostrzyło się na skutek zrozumiałej polityki Rzymu, która w obliczu objawów kryzysu w Kościele posoborowym nie dopuszcza do osłabienia własnego autorytetu i w zależności od potrzeby mniej lub bardziej stawia „kolegialność” w służbie skuteczniejszego kierowania Kościołem, jednak nie dopuszcza jej jako krytycznego elementu i czynnika ryzyka. Decyzja kolegialna pożądana jest wówczas, gdy nie można spodziewać się po niej żadnych nieprzyjemnych niespodzianek, ale nie wtedy, gdy istnieje niebezpieczeństwo, że mogłaby wywołać nieprzewidywalne skutki¹²⁶.

¹²⁴ E. Tomaszewski, *Prymat...*, art. cyt., s. 32.

¹²⁵ M. Żmudziński, *Prymat...*, art. cyt., s. 980.

¹²⁶ K. Schatz, *Prymat...* dz. cyt., s. 247-249; por. B. Sesboué, *Władza w Kościele*, Kraków 2003, s. 256.

Według Congara należałoby raczej mówić o jednym podmiocie najwyższej władzy w Kościele, mającego zawsze charakter kolegialny, który realizuje funkcję rządzenia w dwojaki sposób, przez samego papieża jako swoją prymacjalną głowę i przez akt kolegialny¹²⁷. Jeżeli jednak po Soborze Watykańskim II widać napięcie między rzymskim centrum a Kościołami partykularnymi, czyli między obrońcami skrajnej idei prymatu a zwolennikami idei kolegialnych, dzieje się to dlatego, że nauka Soboru Watykańskiego II o kolegialności urzędu biskupiego nie odpowiedziała na wszystkie znaki zapytania i położyła zbyt wielki nacisk na ujęcie prawne zagadnienia. Prawdopodobnie jeszcze przez długie lata istnieć będą trudności w przewyciężeniu myślenia jurydycznego tych, którzy uważają, że centralistyczna forma rządów w Kościele jest idealną i jedyną dla wszystkich czasów¹²⁸.

Tak więc struktura najwyższej władzy w Kościele nie wyraża się w samym prymacie, ale i w prymacie i w kolegialności. Podkreślenie kolegialnej władzy biskupów w Kościele pozwala na rozumienie samego prymatu papieża w kategoriach bardziej zgodnych z Pismem św. i z najstarszą tradycją chrześcijańską, a przez to i bardziej ekumenicznych, gdyż bardziej dowartościowujących rolę poszczególnych Kościołów lokalnych w Kościele powszechnym¹²⁹.

Warto zauważyć, że po II Soborze Watykańskim istotny wpływ na sprawowanie urzędu prymacjalnego wywarła właśnie zasada kolegialności biskupiej. Śledząc przebieg pontyfikatów od czasów Vaticanum II, można zobaczyć ich wpływ na kształtowanie się eklezjologii, w której zasada prymatu łączy się z zasadą kolegialności.

Papieżowi Janowi XXIII przypada charyzmatyczna zasługa zwołania, przygotowania i przeprowadzenia pierwszej sesji II Soboru Watykańskie-

¹²⁷ R. Słupek, *Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga. Kolegialność Kościoła według Yves'a Congara*, Lublin 2004, s. 226; por. E. Szafrowski, *Pozycja biskupa rzymskiego w kolegium biskupów*, CT, f. 3 (1980), s. 35-62; A. C. Rouco, *Posługa Piotrowa a synodalność*, ComP, nr 6 (1991), s. 93-105; J. Ratzinger, *Prymat papieża a jedność Ludu Bożego*, w: *Kościół, ekumenizm, polityka* (kolekcja „Communio” nr 5), red. L. Balter i inni, Poznań – Warszawa 1990, s. 34-48.

¹²⁸ E. Tomaszewski, *Prymat...*, art. cyt., s. 31-32.

¹²⁹ W. Łydka, *Papież...*, art. cyt., s. 54.

go, która określiła w świetle Objawienia naturę Kościoła Chrystusowego i jego misję w stosunku do świata. Eklezjologiczny cel prac soborowych potwierdził również Paweł VI w mowie inauguracyjnej drugiej sesji Vaticanum II. Temu papieżowi przypadł także trud przeprowadzenia trzech sesji obrad soborowych i ich skonkretyzowanie w 16 dokumentach. Papież Paweł VI podjął także dzieło ich przyjęcia przez liczne dokumenty własne, oraz, i to może przede wszystkim, przez różnego rodzaju teksty wykonawcze o charakterze teologiczno-pastoralnym dykasterii Kurii Rzymskiej do nauczania soborowego¹³⁰. Pod koniec obrad II Soboru Watykańskiego papież Paweł VI ustanowił Synod Biskupów. Synod służy jako znak i narzędzie kolegialnej więzi wszystkich biskupów¹³¹, nawet jeśli jego członkami jest stosunkowo mała liczba biskupów wybranych na różnych konferencjach, przede wszystkim przez głosowanie. Jan Paweł II, jeszcze zanim został papieżem, angażował się bardzo mocno w prace Synodu Biskupów. Drugie spotkanie Synodu, w 1969 roku, zostało poświęcone kwestii kolegialności – dyskusje toczyły się w kontekście kryzysu wywołanego ogłoszeniem encykliki *Humanae vitae*¹³².

W krótkim, zaledwie 33-dniowym pontyfikacie Jan Paweł I, który przeszedł do historii jako papież uśmiechu, nie zdążył zrealizować programu wytyczonego przez siebie w mowie inauguracyjnej.

Wielką kartą historii zbawienia w planach Opatrzności Bożej pozostanie niewątpliwie posługa Biskupa Rzymu Jana Pawła II, który kierując „nawą Piotrową” przez przeszło 26 lat, wprowadził Kościół katolicki Wielkim Jubileuszem Roku 2000 w trzecie tysiąclecie. Na początku XXI wieku w powszechnej opinii chrześcijan, a nade wszystko katolików, nie ulega wątpliwości, że papież ten zasadniczo ustabilizował tożsamość Kościoła katolickiego, rozwijając zarazem skuteczny dialog nie tylko z innymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi, ale także z religiami niechrześcijańskimi. Niezwykła aktywność ewangelizacyjna Jana Pawła II pod tym względem dokonywała się przede wszystkim w czasie jego pielgrzymek na wszystkie kontynenty i do wszystkich

¹³⁰ T. Dzidek, L. Kamykowski, A. Kubiś, A. Napiórkowski, (red.) *Teologia fundamentalna, T. 4: Kościół Chrystusowy*, Kraków 2003, s. 61-62.

¹³¹ Por. KPK, kan. 342-343.

¹³² A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 110-111.

wspólnot katolickich. W każdej z nich miały miejsce z reguły spotkania ze wspólnotami chrześcijan niekatolików oraz przedstawicielami religii niechrześcijańskich. Całkowitą nowością w tym względzie stanowią światowe dni młodzieży, które ukazują religijną i społeczną witalność Kościoła Chrystusowego. Należy też wskazać na niespotykaną w historii Kościoła liczbę beatyfikacji sług Bożych i kanonizacji błogosławionych, zwłaszcza w Roku Świętym 2000. Papież Jan Paweł II opublikował także wiele dokumentów o niezwykłej doniosłości teologicznej. Wśród nich szczególne znaczenie mają encykliki, a także *Kodeks Prawa Kanonicznego* i *Katechizm Kościoła Katolickiego*¹³³.

Warto też zwrócić uwagę na fakt, że Jan Paweł II, głęboko świadom swojej pozycji jako Następcy Piotra, przyjmował obowiązki urzędu Piotrowego pokornie i jednocześnie bardzo rzeczowo. W pierwszym rozdziale książki *Przekroczyć próg nadziei* Papież opisuje ludzką kruchość św. Piotra, dodając jednak, że za sprawą modlitwy Jezusa oraz wylania Ducha Świętego w Dniu Pięćdziesiątnicy Piotr nie musiał już polegać wyłącznie na swych ludzkich siłach. Choć wcześniej Piotr jako człowiek był może lotnym piaskiem, to teraz stał się skałą, a na płaszczyźnie jeszcze głębszej – Chrystus był skałą i zbudował swój „Kościół na Piotrze”¹³⁴. Papież nie przywiązywał większej wagi do tytułów w rodzaju „Wasza Świątobliwość” czy „Ojciec święty”. Akceptował tytuł „Namiestnik Chrystusa”, ale z zastrzeżeniem, że oznacza on służbę, a nie piastowaną godność¹³⁵. Papież jest Namiestnikiem Chrystusa w Kościele rzymskim, a poprzez ten Kościół – we wszystkich innych Kościołach pozostających w łączności z Rzymem. Szczególna pozycja Rzymu winna być rozumiana w kategoriach powszechnej komunii Kościołów oraz kolegalności wszystkich biskupów, którzy sprawują władzę w owych Kościołach¹³⁶. Sprawie prymatu Jan Paweł II poświęcił wiele miejsca w katechezach głoszonych w czasie audiencji generalnych¹³⁷.

¹³³ T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, A. Napiórkowski, (red.) *Teologia...*, dz. cyt., s. 61-64.

¹³⁴ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 28-29.

¹³⁵ A. Dulles, *Blask ...*, dz. cyt., s. 109.

¹³⁶ Jan Paweł II, *Przekroczyć...*, dz. cyt., s. 32.

¹³⁷ Tenże, *Posługa Piotra wobec episkopatu*, OR, nr 21(1993), s. 49-51; *Misja Piotra*:

Jan Paweł II posługę prymacjalną stawiał również jako przedmiot dialogu ekumenicznego. Uczynił to w encyklice *Ut unum sint*, która jest pewną syntezą podstaw i roli dialogu w Kościele katolickim. Papież otwarcie podjął temat, uczynił to w sposób szczegółowy, bezpośredni i zdecydowany, zapewne ze względu na wyraźną determinację i wolę zaangażowania. Kluczowe zdanie brzmi następująco: „Jestem przekonany, że ponoszę w tej dziedzinie [jedności chrześcijan] szczególną odpowiedzialność, która polega [...] na wsłuchiwaniu się w kierowaną do mnie prośbę, abym znalazł taką formę sprawowania, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację”¹³⁸. Zdanie to czyni wyraźne rozróżnienie między formą sprawowania prymatu a istotą jego misji. Rozróżnienie takie jest bogate w sens, albowiem obydwa elementy nie pokrywają się ze sobą. Istota misji Biskupa Rzymu zostaje przedstawiona na podstawie lektury tekstów biblijnych dotyczących osoby Piotra, tekstów będących obecnie przedmiotem żywego zainteresowania ze strony egzegetów i teologów, a których znaczenia w różnych tradycjach Nowego Testamentu nikt nie ważyłby się dziś podważać. Papież ma odwagę wspomnieć o surowym upomnieniu, jakie Piotr otrzymuje od Jezusa, kiedy odrzuca perspektywę krzyża (por. Mt 16,23) i o jego zaparciu się. Jeśli wskazujemy na wartość eklezjologiczną inwestytury Piotra (por. Mt 16, 18), to nie możemy zapominać o znaczeniu, jakie ma dla Kościoła inny aspekt tej samej perykopy. Rola papieża w Kościele powszechnym zostaje odniesiona do faktu, że jest on Biskupem Rzymu, miasta naznaczonego podwójnym męczeństwem Piotra i Pawła: papież broni grobów tych dwóch apostołów. Z tego właśnie tytułu Biskup Rzymu sprawuje posługę komunii i jedności wszystkich Kościołów. Jest to komunია wiary i miłości. Łączy się ona zatem z czuwaniem nad „głoszeniem słowa, nad sprawowaniem sakramentów i liturgii, nad misją, nad dyscypliną i życiem chrześcijańskim”¹³⁹. Dlatego też „to Następca św. Piotra ma przypominać o nakazach

utwierdzać braci, OR nr 2 (1993), s. 51-52; *Misja pasterska Piotra*, OR, nr 21(1993), s. 53-54; *Władza Piotra w pierwszym okresie życia Kościoła*, OR, nr 21(1993), s. 54-55.

¹³⁸ UUS 95.

¹³⁹ UUS, 94.

wynikających ze wspólnego dobra Kościoła¹⁴⁰. W ten sposób w Kościele pierwszego tysiąclecia, „jeśli wyłaniały się nieporozumienia między nimi [chrześcijanami] co do wiary czy karności kościelnej, miarkowała je Stolica Rzymska za obopólną zgodą¹⁴¹. Oto stajemy w obliczu tego, co „istotne” dla funkcji Biskupa Rzymu, Następcy i Wikariusza Piotra albo – by mówić językiem teologicznym – tego, co jest z „prawa Bożego” lub co należy do „struktury” Kościoła¹⁴². Jan Paweł II podkreślił, że prymat powinien łączyć się z realną władzą, bowiem bez tego funkcja papieska byłaby funkcja pozorną. W encyklice pokazuje, że jej potrzeba ma także wymiar ekumeniczny. Z jednej strony dzisiaj, po wiekach gwałtownych polemik o prymat, Kościoły i wspólnoty kościelne coraz uważniej przyglądają się „powszechnej posłudze chrześcijańskiej jedności¹⁴³, a wielu promotorów ekumenizmu „wskazuje potrzebę takiej właśnie posługi¹⁴⁴. W tym kontekście papież zwrócił się do pasterzy, teologów i wiernych Kościoła katolickiego, ale także innych wyznań chrześcijańskich z niezwykle wymownymi wezwaniem – z wezwaniem do modlitwy o nawrócenie, prośbą o przebaczenie, apelem o zrozumienie dla papieskiej posługi miłosierdzia i wreszcie odezwą o dialog ekumeniczny nad sposobami sprawowania urzędu papieskiego¹⁴⁵. Encyklika *Ut unum sint* spotkała się z różnymi reakcjami ze strony przedstawicieli innych wyznań, o czym będzie mowa w drugim rozdziale pracy.

Ukazując dokonania papieży w omówionym okresie posoborowym, należy odnotować również kontestację ich władzy prymacjalnej i nauczania. Najbardziej radykalną formę przybrała ona w twórczości teologicznej i wystąpieniach medialnych prof. Hansa Künga. Najbardziej dyskusyjne i głośne stały się jego poglądy na temat roli i miejsca papieża w Kościele¹⁴⁶. Główna teza Künga głosi, że tylko Pan Bóg jest

¹⁴⁰ Tamże.

¹⁴¹ Tamże, 95, cytat z DE 14.

¹⁴² B. Sesboüé, *Władza...*, dz. cyt., s. 279-280.

¹⁴³ UUS 89.

¹⁴⁴ Tamże, 97.

¹⁴⁵ H. Seweryniak, *Ekumeniczny program posługi papieskiej w encyklice „Ut unum sint”*, CT, nr 3 (1996), s. 120-121.

¹⁴⁶ Zob. Küng H., *Nieomylny?*, Kraków 1995.

nieomylny w pełnym znaczeniu tego słowa. Natomiast składający się z ludzi Kościół, który Bogiem nie jest i nigdy Nim nie będzie, może się mylić i innych w błąd wprowadzać. Dla uniknięcia wszelkich nieporozumień byłoby lepiej – w przekonaniu Künga – przy interpretacji obietnic Chrystusa i wiary chrześcijan na ten temat mówić raczej nie o „nieomylności Kościoła”, tylko o jego „nienaruszalności” czy „trwałości”, czyli o tego rodzaju pozostawaniu w prawdzie, które godziłoby się z faktycznym błędzeniem. Dlatego nie wolno utożsamiać nieomylności Kościoła z nieomylnością formułowanych przezeń orzeczeń¹⁴⁷.

Kongregacja Nauki Wiary odrzuciła błędy doktrynalne H. Künga: pogląd, który co najmniej poddaje w wątpliwość sam dogmat o nieomylności Kościoła lub redukuje go do zasadniczej nienaruszalności Kościoła w prawdzie; opinię fałszującą pojęcie autentycznego Magisterium Kościoła; zapatrywanie, iż przynajmniej w koniecznych przypadkach Eucharystia może być ważnie sprawowana przez ludzi tylko ochrzczonych, a więc bez święceń kapłańskich. Kongregacja prosi teologów, żeby tajemnicę Kościoła i inne tajemnice wiary badali i wyjaśniali w duchu posłuszeństwa samej wierze, dla prawdziwego budowania Kościoła¹⁴⁸.

Najnowszą wypowiedzią Magisterium Kościoła, która przekazuje opis teologiczny prymatu, jest dokument Kongregacji Nauki Wiary *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*. Kongregacja, odpowiadając na wezwanie Ojca świętego, postanowiła podjąć pogłębioną refleksję nad tym zagadnieniem i w tym celu zorganizowała sympozjum o charakterze ściśle doktrynalnym na temat: „Prymat Następcy Piotra”, które odbyło się w Watykanie w dniach 2-4 grudnia 1996 r. i którego akta zostały opublikowane¹⁴⁹. Prymat – stwierdza się w dokumencie – „różni się swoją istotą i sposobem sprawowania od form rządzenia istniejących w ludzkich społecznościach: nie jest to urząd koordynujący ani kierowniczy, nie można go sprowadzić do prymatu honorowego ani też

¹⁴⁷ Por. A. Kubiś, *Nad nieomylnością Kościoła*, AC, nr 7 (1975), s. 570-572.

¹⁴⁸ T. Dzidek, L. Kamykowski, A. Kubiś, A. Napiórkowski, (red.) *Teologia fundamentalna...*, dz. cyt., s. 64; Por. A. Kubiś, *Nad nieomylnością...*, art., s. 574-576.

¹⁴⁹ *Il Primato del Successore di Pietro*, “Atti del Simposio teologico: Roma, 2-4 dicembre 1996”, Citta del Vaticano 1998.

traktować jako monarchii typu politycznego¹⁵⁰. Jak widać dokument przenosi dyskusję dotyczącą formy prymatu (honorowy, administracyjny, jurysdykcyjny) z poziomu analogii do władzy świeckiej na poziom specyfiki władzy w społeczności Jezusa Chrystusa. W tym duchu stwierdza się dalej: „Tak jak wszyscy wierni Biskup Rzymu musi być gwarantem posłuszeństwa Kościoła i – w tym znaczeniu – jest *servus servorum*. Nie podejmuje decyzji samowolnie, ale wyraża wolę Boga, który przemawia do człowieka w Piśmie Świętym przeżywanym i interpretowanym przez Tradycję. [...] Następca Piotra jest skałą, która przeciwstawiając się samowoli i konformizmowi gwarantuje bezwzględność wierność słowu Bożemu: wynika z tego również charakter męczeński jego Prymatu, który obejmuje także osobiste świadectwo posłuszeństwa krzyżowi”¹⁵¹. Z tej racji prymat Biskupa Rzymu urzeczywistnia się przede wszystkim w przekazywaniu słowa Bożego i wyjątkowej odpowiedzialności za misję ewangelizacyjną Kościoła. Wewnątrz całego Kościoła „sprawuje on najwyższy i powszechny urząd nauczycielski; funkcja ta zakłada [...] w pewnych przypadkach także przywilej nieomylności”¹⁵². Misja Następcy Piotra obejmuje również posługę jurysdykcyjną, „czyli władzę sprawowania rządów kościelnych poprzez akty, które są niezbędne lub wskazane dla umocnienia lub obrony jedności wiary i komunii: należy do nich zaliczyć – na przykład – zlecenie wyświęcania nowych biskupów [...], wydawanie praw dla całego Kościoła, ustanawianie struktur duszpasterskich służących różnym Kościołom partykularnym, nadawanie mocy wiążącej postanowieniom synodów partykularnych, zatwierdzanie ponaddiecezjalnych synodów partykularnych itp.”¹⁵³. „Ze względu na to, że Prymat ma status władzy najwyższej, nie istnieje żadna instancja, przed którą Biskup Rzymu byłby prawnie zobowiązany zdawać sprawę z tego, jak wykorzystuje otrzymany dar: *prima sedes a nemine iudicatur*. To jednak nie oznacza, że Papież ma władzę absolutną. Wsłuchiwanie się w głos Kościołów jest bowiem charakterystyczną cechą posługi jedności, a także konsekwencją jedności kolegium biskupiego oraz *sensus fidei* całego

¹⁵⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat Następcy Piotra...*, dz. cyt., 7.

¹⁵¹ Tamże.

¹⁵² Tamże, 9.

¹⁵³ Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat Następcy Piotra...*, dz. cyt., 10.

Ludu Bożego¹⁵⁴. Dokument Kongregacji podkreśla tradycyjną naukę, iż troska o wszystkie Kościoły wymaga pełnej, najwyższej, powszechnej i bezpośredniej władzy Biskupa Rzymskiego nad pasterzami i wiernymi. Władza ta nie pochodzi jedynie z zewnątrz. Wynika ona z wewnętrznej otwartości każdego Kościoła partykularnego w stosunku do Kościoła powszechnego. Dokument Kongregacji uznaje możliwość nowych form sprawowania prymatu papieskiego ze względu na jedność chrześcijan. Zmiany są możliwe, pod warunkiem jednak, iż nie utraci on „niczego ze swej autentyczności”¹⁵⁵. Refleksje Kongregacji nad rozwojem prymatu usiłują wykazać, iż jego konkretne formy uzależnione były od okoliczności czasu i miejsca. Również dzisiaj trzeba zatem słuchać „głosu Ducha w Kościołach”, aby móc odnaleźć sam rdzeń nauki o prymacie, jego celowości i naturze. Otwartość na działanie Ducha oraz dialog w Kościele są drogą do rozpoznawania współczesnych form sprawowania prymatu. Dokument podkreśla jednak, iż ostatnie słowo należy w tym względzie do papieża bądź do papieża i soboru powszechnego. Dokument Kongregacji przyznaje w zakończeniu, iż „w historii papiestwa nie brakło ludzkich błędów i poważnych nawet uchybień”¹⁵⁶. Przypomniana została postać Piotra, słabego i grzesznego człowieka, który został wybrany jako Skąła (por. Mt 16,18). Ludzka ułomność stała się znakiem prawdy obietnic Bożych, gdyż skarb Chrystusa nosimy w „glinianych naczyniach” (por. 2 Kor 4,7). Mimo to Kongregacja – podkreśla, że „w dziejach Kościoła istnieje ciągłość w rozwoju doktryny o Prymacie”¹⁵⁷.

Warto w przypadku tego dokumentu zapytać o jego rangę doktrynalną, czyli stopień zaangażowania autorytetu nauczycielskiego Magisterium, a tym samym jego doniosłość teologiczną i moc zobowiązującą. Według J. Majewskiego nie należy jej przeceniać. Stwierdza on, że wysokie rangą dokumenty tej dykasterii kończą się uroczystymi formułami i zatwierdzeniem ich treści przez papieża lub przyjęciem ich na posiedzeniu plenarnym Kongregacji. W naszym dokumencie formuły takiej brak. Pod nim znajdują się jedynie podpisy kard. J. Ratzingera,

¹⁵⁴ Tamże.

¹⁵⁵ Tamże, 7.

¹⁵⁶ Tamże, 15.

¹⁵⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat Następcy Piotra...*, dz. cyt., 2.

prefekta Kongregacji, i abp. T. Bertone, jej sekretarza. A zatem nic nie wskazuje na to, że dokument ten został przyjęty przez papieża czy też przez całą Kongregację na jej sesji plenarnej. Do myślenia dają jeszcze dwie rzeczy: po pierwsze, fakt, że wypowiedź Kongregacji została sformułowana jedynie jako „apendyks” (nr 2) do książki zbierającej materiały z sympozjum na temat prymatu Następcy Piotra (2-4 XIII 1996 r.). Po drugie: bardzo swobodne określenie formy literackiej dokumentu „refleksje”¹⁵⁸. Powyższy dokument również spotkał się z reakcją wyznań niekatolickich, co zostanie omówione w drugiej części pracy.

Po przedstawieniu najnowszej nauki Kościoła odnośnie posługi prymacjalnej należy jeszcze wspomnieć o charakterystycznych rysach współczesnych wypowiedzi teologów na temat prymatu i jego realizacji. Generalnie można powiedzieć, że problematyka urzędu Piotrowego pojawia się często w różnorodnych publikacjach teologicznych. Artykułuje się w nich przede wszystkim prawdę, że papież jest Biskupem Rzymu, który ze względu na szczególną właściwość swojej stolicy – sukcesję posłannictwa Piotrowego, posiada jedyną w swoim rodzaju misję i odpowiedzialność pasterską za jedność wszystkich Kościołów lokalnych, pełniąc z woli Chrystusa posługę stróża komunii Kościołów i urząd głowy Kolegium Biskupów¹⁵⁹. Dalej zwraca się uwagę, że dziś prymat Piotra dopełnia się o całą *praxis*, która polega na wcielaniu prawdy prymacjalnej w życie, na objawieniu się prymatu w nowym świetle praktyki i na świadomości prymatu jako wspólnego obowiązku¹⁶⁰. Uwypukla się znaczenie papieża jako świadka i znaku jedności Kościoła¹⁶¹ oraz wskazuje się na jego znaczącą rolę w świecie¹⁶². Prymat jawi się jako znak

¹⁵⁸ J. Majewski, *Kłopotliwe „refleksje” Kongregacji Nauki Wiary*, TPow, nr 8/2587 (1998), s. 10.

¹⁵⁹ H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2003, s. 461.

¹⁶⁰ Zob. Cz. S. Bartnik, *Prymat papieski w świetle eklezjologii prakseologicznej*, Comp, nr 6 (1991), s. 81; por. M. Żmudziński, *Dziedzictwo św. Piotra a posłannictwo papieża*, „Studia Elbląskie” t. 2 (2000), s. 250-286; Nagy S., *Dwa oblicza papieżstwa*, „Niedziela”, nr 26A (1998), s. 1; Tenże, *Godzina prymatu papieskiego*, TPow, nr 45 (1978), s. 6.

¹⁶¹ Zob. M. Rusecki, *Papież - świadek i znak jedności Kościoła*, RT, t. XLIII, z. 2, s. 145-157.

¹⁶² Zob. G. Conetti, *Doniosła rola posługi Piotrowej w dzisiejszym świecie*, OR, nr 9 (1996), s. 59-60.

wiarygodności Kościoła¹⁶³, a wreszcie staje się przedmiotem ożywionej dyskusji ekumenicznej¹⁶⁴, co jest zasadniczym tematem niniejszej pracy i zostanie poddane analizie w następnym rozdziale. Coraz wyraźniejsze staje się bardziej otwarte spojrzenie na prymat, między innymi pod wpływem braci odłączonych. Jednak zdaniem Cz. Bartnika „fundamentalna dla Kościoła katolickiego prawda o prymacie jest ciągle mało rozwinięta systematycznie i teologicznie”¹⁶⁵.

Wśród poglądów teologów na urząd Piotrowy na szczególną uwagę zasługują myśli obecnego papieża Benedykta XVI, które sformułował jeszcze jako kardynał Józef Ratzinger. Otóż pojmuje on prymat papieski przede wszystkim jako świadectwo dawane Chrystusowi i światu, a więc jako specyficzne *martyrium*¹⁶⁶. Zdaje sobie sprawę z różnicy stanowisk i nawarstwionych uprzedzeń. Jest jednak optymistą. Uważa bowiem, że studia historyczne nad zagadnieniem prymatu i dyskusja teologiczna umożliwią osiągnięcie zbliżenia stanowisk¹⁶⁷. Kardynał reprezentuje klasyczne

¹⁶³ Zob. A. Nowicki, *Prymat...*, art. cyt., s. 27-42.

¹⁶⁴ Zob. J. E. Borges de Pinho, *Postuga Piotra w aktualnej sytuacji ekumenicznej*, CompP, nr 6 (1991), s. 106-120, A. Buchenfeld, *Prymat Biskupa Rzymu w perspektywie dialogu katolicko-prawosławnego i katolicko-luterańskiego*, „Summarium”, nr 20-21 (1991-1992), s. 5-18, J. Bujak, *Prymat biskupa Rzymu w świetle dokumentów dialogu katolicko-prawosławnego*, SiDE, nr 2 (2001), s.21-31; Tenże, *Teologowie o prymacie papieskim w kontekście dialogu katolicko-prawosławnego*, SiDE, nr 2 (2002), s. 39-49; T. Chlebowski, *Dialogowy charakter papieskiej posługi Jana Pawła II*, „Biuletyn Ekumeniczny”, nr 2 (2003), s. 59-73; W. Hryniewicz, *Jedność za wielką cenę. Prawosławni o prymacie papieskim*, SiDE, nr 1 (1997), s. 69-76; Tenże, *Papież dla wszystkich chrześcijan*, CT, f. III (1978), s. 195-201; W. Kasper, *Teologiczne korzenie sporu między Moskwą a Rzymem. Zasada terytorium kanonicznego*, BE, nr 2 (2003), s. 5-10; *Perspektywy jedności. Materiały sympozjum organizowanego przez Wydział Teologiczny UO oraz Instytut Ekumeniczny KUL poświęconego ekumenicznemu przesłaniu encykliki „Ut unum sint”*. Opole – Kamień Śląski 22-23.05.1996, P. Jaskóła (red.), Opole 1996; S. Pisarek, *Problem Piotra w drugiej połowie XX wieku. Od Oskara Cullmannna (1952) do encykliki Jana Pawła II „Ut unum sint”* (25 V 1995), SSHT, t. 29 (1996), s. 5-16, R. Porada, *Postuga papieża na podstawie encykliki „Ut unum sint”*. Czwarte międzyuczelniane Sympozjum Ekumeniczne. Warszawa 14 V 1996 r., BE, nr 4 (1996), s. 21-25; *Posłannictwo Biskupa Rzymu*, red. J. Jezierski, Olsztyn 2002.

¹⁶⁵ Cz. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 230.

¹⁶⁶ J. Ratzinger, *Prymat papieża...*, art. cyt., s. 43-47.

¹⁶⁷ J. Jezierski, *Prymat Biskupa Rzymu według kardynała Ratzingera*, w: *Posłannictwo Biskupa Rzymu*, dz. cyt., s. 227.

katolickie, a równocześnie tradycyjne rozumienie prymatu św. Piotra, sukcesji w prymacie oraz prymatu stolicy biskupiej Rzymu. Uzasadniając prymat, odwołuje się do teologii biblijnej Nowego Testamentu. Korzysta z argumentów patrystycznych. Jego pogląd współbrzmi z treścią nauczania Jana Pawła II zawartą w encyklice *Ut unum sint*¹⁶⁸.

Podsumowując, rozważania pierwszego rozdziału należy stwierdzić, że dzisiejsza doktryna katolicka o posłudze prymacjalnej budowana jest na wierze, według której Piotr Apostoł, mimo swej ludzkiej ułomności, został wyraźnie postawiony przez Chrystusa na pierwszym miejscu wśród Dwunastu oraz powołany do spełniania w Kościele osobnej i specyficznej funkcji. Również w woli Chrystusa upatruje się trwałego elementu struktury Kościoła, która na drodze sukcesji uobecnia się w Biskupach Rzymu, będąc związaną z miejscem męczeńskiej śmierci Piotra. W świetle współczesnych badań można zaobserwować, że prymat rzymski kształtował się początkowo jako ważne spoiwo komunii Kościołów i kolegialności biskupów. Pierwotne chrześcijaństwo długo broniło się przed jego ujęciem w kategoriach jurydycznych, chociaż dobrze wiadano, że spoczywająca na Rzymie odpowiedzialność za „jedność w wielości” nie może zostać urzeczywistniona bez pewnych form władzy. Monarchizacja i jurydyzacja posłannictwa Piotrowego w eklezjologii i życiu społeczno-politycznym Zachodu stała się jednak faktem. W czasach najnowszych, zwłaszcza dzięki stylowi sprawowania posługi papieskiej przez kolejnych następców św. Piotra, powraca się do wizji Biskupa Rzymu jako pierwszego świadka zmartwychwstałego Pana i znaku sprzeciwu, jako Głowy Kolegium i stróża jedności Kościołów. Właśnie w tych terminach opisał istotę posługi papieskiej Sobór Watykański II, chociaż nie ustrzegł się on pewnych akcentów jurydycznych. Dlatego wolno przypuszczać, zwłaszcza pod wpływem encykliki *Ut unum sint*, że reinterpretacja prymatu w trzecim tysiącleciu będzie wyraźniej niż dotąd zmierzać w kierunku uznania wszystkich wymiarów teologii Kościołów lokalnych i ekumenicznego powrotu do dziedzictwa wyrażonego w zwrocie „pierwszeństwo w miłości”.

¹⁶⁸ Tamże.

ROZDZIAŁ II

EWOLUCJA POGLĄDÓW NA POSŁUGĘ PIOTRA W RÓŻNYCH WYZNANIACH CHRZEŚCIJAŃSKICH

Posługa Biskupa Rzymu jako Następcy św. Piotra, a przede wszystkim wypełniany przez niego urząd prymatu stanowi w prowadzonym dziś przez Kościół katolicki dialogu ekumenicznym jeden z zasadniczych, a w przekonaniu wielu, również katolickich teologów, najtrudniejszy problem na drodze do pełnej, widzialnej jedności¹⁶⁹. Formuła prymatu ukształtowana w tradycji Kościoła katolickiego budzi wiele kontrowersji czy wręcz sprzeciw ze strony wyznań niekatolickich. A, jak wskazuje J. Ratzinger, taka sytuacja nieobca jest również w obrębie Kościoła katolickiego¹⁷⁰.

Prymat jest jednak postrzegany również jako nadzieja i szansa w ruchu zjednoczeniowym. I, co godne podkreślenia, zwracają na to uwagę członkowie wspólnot niekatolickich, widzący potrzebę wspólnego centrum chrześcijaństwa, jako skuteczną obronę wolności i jednoznaczności wiary, czy też widzący papieża jako rzecznika całego chrześcijaństwa¹⁷¹.

W niniejszym rozdziale dokona się analizy historycznej stanowisk najważniejszych wyznań niekatolickich w odniesieniu do prymatu Biskupa Rzymu oraz prób uzgodnień doktrynalnych w trwających dialogach.

¹⁶⁹ K. Kupiec, *Posłannictwo Piotrowe w świetle dialogu ekumenicznego za pontyfikatu Pawła VI*, TST, nr 15 (1997), s. 147; A. Skowronek, *Odkrywanie jedności*, Warszawa 1988, s. 152-153; J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, Lublin 1993, s. 31; W. Hryniewicz, *Pytania o prymat*, TPow, nr 4 (1998), s. 9; J. Majewski, *Kłopotliwe „refleksje”...*, dz. cyt., s. 10.

¹⁷⁰ J. Ratzinger, *Kościół...*, dz. cyt., s. 31.

¹⁷¹ Tamże; A. Skowronek, *Odkrywanie...*, dz. cyt., s. 155.

1. Kościoły prawosławne

Z historycznego punktu widzenia należy najpierw wskazać różnice, jakie pojawiły się w rozumieniu prymatu w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa między Wschodem a Zachodem, które przerodziły się w radykalne przeciwieństwo i ostatecznie przyczyniły się do rozłamu. Najogólniej rzecz ujmując, należy wskazać, że zasadzie monarchicznej struktury Kościoła akcentowanej przez Rzym, zostało przeciwstawione pryncypium kolegialności preferowane na Wschodzie. Ujawniło się to już w okresie Soboru Chalcedońskiego i pontyfikatu Leona Wielkiego (440-461), którego tendencje do ostatecznego rozstrzygnięcia kwestii dogmatycznych spotkały się ze sprzeciwem Kościoła wschodniego. Należy podkreślić, że choć i późniejsze sobory charakteryzowała wzajemna opozycja, to jednak Wschód nie odrzucał nauki Rzymu, a jedynie nie zgadzał się na sam sposób postępowania, nie uwzględniający dostatecznie synodalnej formy działania kolegialnego¹⁷².

Drugie tysiąclecie, po dokonanych rozłamie (1054 r.), pogłębiło ów sprzeciw wobec prymatu papieskiego, a Sobór Watykański I z dogmatem o prymacie i nieomyślności papieskiej w sposób definitywny, czy też co najmniej krańcowo trudny do przewyciężenia wprowadził dysonans w rozumieniu tej funkcji¹⁷³.

Oficjalne stanowisko Kościoła prawosławnego zostało wyrażone najdobitniej w rezolucji wydanej z okazji konferencji prawosławnych Kościołów autokefalicznych w Moskwie w 1948 r. Rezolucja piętnuje katolicką naukę o prymacie jurysdykcyjnym papieża określając ją jako deformację Nowego Testamentu, a nawet antychrześcijańską innowację¹⁷⁴.

W sporach między katolicyzmem a prawosławiem latami narastały uprzedzenia nieraz mało znaczące i drugorzędne, nasilające jednak wzajemną niechęć. Symbolem tych uprzedzeń był Rzym. Ale okazało się, że można inaczej podejść do tej trudnej kwestii. Prymat postawiony na

¹⁷² K. Kupiec, *Poslannictwo...*, art. cyt., s. 158-159.

¹⁷³ Tamże, s. 148.

¹⁷⁴ J. Kras, *Zagadnienie prymatu papieskiego w kontekście współczesnej sytuacji ekumenicznej*, RTK, t. 23 (1976), z. 2, s. 93.

płaszczyźnie ekumenicznej jest zagadnieniem, które wymaga bardziej teologicznie pogłębionego penetrowania jego treści. Nie bez znaczenia jest obiektywne poszukiwanie kontekstu historycznego. Tu istnieje szansa wspólnego języka i unikania jednostronności¹⁷⁵.

Należy bowiem zaznaczyć, a mówi o tym K. Kupiec, powołując się na badania współczesnych teologów prawosławnych takich jak: T. Ware, J. Meyendorff czy P. Evdokimov, że w Kościele wschodnim, zwłaszcza w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa, istniała żywa świadomość prymatu rzymskiego. Według tychże teologów Rzym posiadał niezaprzeczalne pierwszeństwo wśród Kościołów apostołskich, ponieważ był miastem śmierci św. Piotra i Pawła oraz stolicą biskupią św. Piotra, był stolicą cesarstwa i centrum świata starożytnego oraz odznaczał się szczególną czystością i stałością wiary¹⁷⁶.

Uznając prymat stolicy rzymskiej za bezsporny fakt historyczny, teologowie prawosławni widzą jednak zasadniczy problem w określeniu natury tego prymatu. Według nich nie jest to prymat jurysdykcji, lecz prymat czci. Wskazują oni m. in. na fakt, iż wielu spośród największych Ojców Kościoła wschodniego uważało stolicę rzymską za *prima sedes* odgrywającą główną rolę we wspólnocie chrześcijańskiej, nie mówiąc jednak nigdy o prymacie Rzymu z ustanowienia Bożego. Teologowie prawosławni stwierdzają ponadto, że w nauce wielkich soborów odbytych na Wschodzie nie występuje żadna formuła o prymacie z prawa Boskiego¹⁷⁷.

Na duże zróżnicowanie współczesnych poglądów określających prymat w Kościołach wschodnich wskazuje Cz. Bartnik, prezentując panoramę poglądów od zbliżonych do ujęcia katolickiego do poglądów zasadniczo różniących się, w szczególności co do jurydycznego aspektu prymatu. Grupuje je w sześciu grupach: a) zasada pierwszego biskupa, przyjmująca prymat biskupa rzymskiego jako „pierwszego biskupa”

¹⁷⁵ J. Salij, *Prymat papieża w ekumenicznym dialogu*, „Znak”, nr 176 (1969), s. 267.

¹⁷⁶ K. Kupiec, *Posłannictwo...*, art. cyt., s. 149.

¹⁷⁷ W. Hryniewicz, *Prymat papieski w świetle współczesnej teologii prawosławnej*, ZN KUL, nr 1 (1973), s. 66; por. tenże, *Jedność za wielką cenę. Prawosławni o prymacie papieskim*, SiDE, nr 1 (1997), s. 69-76.

zupełnie na sposób katolicki, b) zasada patriarchatów, wskazująca na najwyższą władzę patriarchów Rzymu, Konstantynopola, Antiochii, Aleksandrii i Jerozolimy, c) zasada całkowitej autokefalii przyjmująca niezależność każdego biskupa; zakładająca, że patriarchaty i papieństwo są tylko honorowe, d) zasada synodalna, nadająca najwyższą władzę soborowi powszechnemu, o ile jest zgodny z Pismem św., soborami powszechnymi, z kanonami kościelnymi i o ile będzie przyjęty potem przez cały Kościół, e) zasada symbolizmu, która twierdzi, że nie ma prymatu osoby, lecz funkcję prymatu spełniają: wspólna wiara, Chrystus jako Opoka, konsens Kościoła, Eucharystia, rzeczywistość soborności, f) zasada koncesji ekumenicznej, nie odrzucająca prymatu, ale ukazująca go jako pewien charyzmat eklezjalny, pomoc w dążeniu do zewnętrznej jedności chrześcijaństwa, z wykluczeniem prymatu jako instytucji apostołskiej¹⁷⁸.

Ogół teologów prawosławnych wyklucza możliwość udowodnienia z Pisma św. samej idei prymatu jurysdykcji, jak również prawa sukcesji. Prawosławie jest zgodne co do tego, że Piotr odgrywał szczególną rolę wśród Apostołów; był wyróżnionym przez Jezusa uczniem, pochwalonym za wiarę i świadectwo dla Chrystusa. Całe życie Piotra, a zwłaszcza jego śmierć, to przykład pasterskiego urzędu, dla którego Chrystus przygotował Piotra i innych. Podkreśla się przy tym, że prymat Piotra nie był absolutny; w gminie jerozolimskiej bowiem pierwsze miejsce zajmował Jakub. Po opuszczeniu Jerozolimy *ministerium* Piotra nie wiązało się z określonym miejscem¹⁷⁹. Pomijając wszelkie różnice, teologowie prawosławni są zgodni co do tego, że czołową rolę w Kościele apostołskim grał nie Rzym, a Jerozolima. Dopiero później Rzym zdobył pierwszeństwo z tej racji, że był stolicą cesarstwa, odznaczając się przy tym szczególną prawowiernością, że był miastem Piotra i Pawła. Zgoda wszystkich Kościołów pozwoliła Rzymowi pełnić przez długie lata rolę pierwszej stolicy chrześcijaństwa, stolicy przodującej w świadectwie wiary i mającej przywilej (z tego tytułu) prymatu honorowego. Nie był to

¹⁷⁸ Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt. s. 216-220.

¹⁷⁹ J. Kras, *Zagadnienie prymatu...*, art. cyt., s. 94-95.

więc wybór Chrystusa, ale Kościołów¹⁸⁰. Zdaniem teologów prawosławnych Kościół katolicki sprzeniewierzył się tak pojmowanej idei prymacjalnej. Zamiast opieki nad Kościołami, troski o jedność wiary, Kościół rzymski wybrał ideę władzy nad całym Kościołem. To zdecydowało, że przestał pełnić dla chrześcijaństwa rolę stolicy przodującej¹⁸¹.

W ostatnich latach bardzo modna i nowatorska w prawosławiu stała się tzw. eklezjologia eucharystyczna. Stanowi ona swoistą reakcję na modernizujący kierunek Chomiakova. Eklezjologia eucharystyczna w wydaniu Mikołaja Afanasjewa¹⁸² została dostrzeżona i uznana w pewnych punktach przez Kościół katolicki, czego wyrazem jest *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* II Soboru Watykańskiego. Przedstawiciele eklezjologii eucharystycznej wyszli z założenia, że w Kościele pierwotnym życie społeczne brało początek w zgromadzeniu eucharystycznym. Każdy Kościół lokalny był Kościołem autonomicznym, bo miał wszystko, co potrzebne do życia Bożego, a tym była Eucharystia. Taki Kościół był równocześnie niezależny, gdyż nikt nie ma władzy nad Chrystusem¹⁸³. Kościół lokalny był więc i jest pełnym Kościołem, bo ma Chrystusa. Uosobieniem Chrystusa w Kościele lokalnym jest biskup. Skoro tak, to nie jest zaskakujące stwierdzenie, że eklezjologii eucharystycznej obce jest pojęcie prymatu jako władzy nad całym Kościołem. Idea prymatu zawiera bowiem w sobie pewien uniwersalizm, a tutaj występuje tylko Kościół lokalny. Dlatego w ramach eklezjologii eucharystycznej mówi się o tzw. priorytecie, o świadectwie w miłości, o orientacji Kościołów lokalnych na jeden z nich, Kościół szczególnego świadectwa¹⁸⁴. Trzeba powiedzieć, że idea priorytetu gra w tej eklezjologii rolę drugorzędną. Eklezjologia eucharystyczna mówi o priorytecie Kościoła, a nie jednostki, w tym wypadku biskupa. Kościół

¹⁸⁰ W. Hryniewicz, *Prymat papieski...*, art. cyt., s. 65.

¹⁸¹ P. Evdokimov, *Czy posługiwanie Piotrowe może mieć jakiś sens w Kościele*, „Concilium”, nr 1-10 (1971), s. 204-207.

¹⁸² Zob. M. Afanasjew, *Kościół Ducha Świętego*, Białystok 2002; W. Słomski, *Prymat w Kościele. Prymat Piotra w koncepcji eklezjologicznej Mikołaja Afanasjewa*, Warszawa 1996.

¹⁸³ J. Kras, *Zagadnienie prymatu...*, art. cyt., s. 95.

¹⁸⁴ W. Hryniewicz, *Prymat papieski...*, art. cyt., s. 69.

prawosławny kierując się duchem eklezjologii eucharystycznej mógłby więc uznać prymat papieża, ale rozumiany jako szczególny priorytet i przywilej troski i koordynacji działania Kościoła; osoba papieża byłaby w pewnym sensie sumieniem Kościoła¹⁸⁵. Byłby to prymat swoistego rodzaju, prymat nie-jurysdykcyjny. Eklezjologia eucharystyczna nie pojmuje również prymatu jako przewodnictwa parlamentarnego (*primus inter pares*). W jej mniemaniu prymat to tylko wyraz jedności wiary w życiu Kościoła¹⁸⁶.

Niezależnie od doktryny tej szkoły należy podkreślić szczególną rolę biskupa i jego władzy w prawosławiu. Mówi się nawet o Piotrowym posługiwaniu każdego biskupa, pojmując je jako najwyższą władzę z ustanowienia Bożego. W tym duchu interpretuje się teksty prymacjalne Nowego Testamentu¹⁸⁷. Prawosławna koncepcja biskupstwa idzie raczej po linii duchowego charakteru władzy. Biskup jest uosobieniem Chrystusa i Jego zastępcą. Zachód preferował raczej pojęcie biskupa jako następcy apostołów i ich władzy. Jest charakterystyczne, że Zachód zachował tytuł zastępcy Chrystusa dla papieża, traktując jego władzę równocześnie w kategoriach jurydycznych¹⁸⁸.

Idea kolegialności¹⁸⁹, jako pojęciowo bliższa prawosławiu, wydawała się momentem, który pozwoli mocno zbliżyć wzajemny ekumenizm i złagodzić „zgorzenie prymatem”. W sumie jednak, mimo podkreślenia dorobku Vaticanum II w tej dziedzinie, prawosławie oceniło ją dość krytycznie. Stwierdza się, że idea kolegializmu w duchu katolickim nie zgadza się z prawosławnym pojęciem „soborności”. Ta prawosławna idea pojmuje właśnie sobór jako pełne zgromadzenie biskupów, w któ-

¹⁸⁵ P. Evdokimov, *Czy posługiwanie...*, art. cyt., s. 207.

¹⁸⁶ J. Kras, *Zagadnienie prymatu...*, art. cyt., s. 96.

¹⁸⁷ P. Evdokimov, *Czy posługiwanie...*, art. cyt., s. 205; zob. J. Myśków, *Teksty prymacjalne w interpretacji współczesnych teologów prawosławnych*, CT, nr 3, t. 49 (1979), s. 23-50.

¹⁸⁸ J. Salij, *Prymat papieża na tle dwóch koncepcji urzędu biskupiego*, „Znak”, nr 186 (1969), s. 1616.

¹⁸⁹ Zob. R. Słupek, *Jesteśmy Kościołem*, dz. cyt.; E. Ozorowski, *Kolegialność biskupów – jej soborowa idea i realizacja*, w: *Kiedy się zgromadzi cały Kościół*, Kraków 2005, s. 173-186.

rzym papież byłby jedynie pierwszym z równych, a nie stałby ponad Kościołem i soborem¹⁹⁰.

Znaczna część współczesnych teologów prawosławnych zdaje sobie jednak sprawę ze strat, jakie Kościół prawosławny ponosi wskutek przesadnej izolacji w Kościołach narodowych oraz wskutek niedowartościowania roli prymatu w ciągu minionych wieków. Do uświadomienia potrzeby prymatu w obrębie samego prawosławia przyczynił się głównie patriarcha ekumeniczny Atenagoras I (1948-1972). Od 1951 r. (1500-lecie Soboru Chalcedońskiego) ustawicznie podkreślał on honorowy prymat stolicy konstantynopolskiej, jej uprzywilejowaną pozycję w centrum prawosławia, tradycyjne prawa do podejmowania inicjatyw oraz koordynowania wspólnych wysiłków Kościoła prawosławnego. Przekonanie o potrzebie prymatu przede wszystkim dla jedności wewnątrz samego prawosławia dało z kolei początek próbom głębszego spojrzenia na zagadnienie prymatu Piotrowego w Kościele¹⁹¹. Ekumeniczna debata nad prymatem rozpoczęła się w 1953 r. w czasie spotkania trzech profesorów z prawosławnego Instytutu św. Sergiusza w Paryżu z teologami katolickimi¹⁹². Od tego czasu zaczęły pojawiać się próby rozwiązania zagadnienia prymatu, podejmowane w duchu coraz wyraźniej ekumenicznym.

Międzynarodowa Komisja Mieszana (MKM) do dialogu katolicko-prawosławnego przygotowuje się do podjęcia kwestii prymatu papieża już od 1988 roku i wciąż pojawiają się nowe przeszkody na drodze do znalezienia jakiegoś rozwiązania tego problemu. Należy jednak dodać, iż generalnie nie dyskutuje się już na temat papieżstwa jako takiego, lecz na temat sposobu w jaki jest ono sprawowane¹⁹³.

Nawet jeśli prymat papieża nie został jeszcze opracowany w sposób całościowy przez MKM, to w dotychczasowych dokumentach wydanych przez nią znajdujemy już stwierdzenia wskazujące na to, w jaki sposób zagadnienie to zostanie ujęte w przyszłości. W sposób bezpośredni

¹⁹⁰ W. Hryniewicz, *Prymat papieski...*, art. cyt., s. 73.

¹⁹¹ Tamże, s. 66.

¹⁹² Tamże, s. 67.

¹⁹³ J. Bujak, Prymat biskupa Rzymu w świetle dokumentów dialogu katolicko-prawosławnego, *SiDE*, nr 2 (2001), s. 22.

prymat Biskupa Rzymu został natomiast omówiony w niektórych dokumentach dialogu katolicko-prawosławnego na poziomie lokalnym. Stanowią one cenną pomoc, podpowiadając, w jaki sposób należałoby rozważyć te kwestie w dokumentach dialogu oficjalnego.

Fakt, iż prymat Biskupa Rzymu nie został jeszcze opracowanym przez MKM jest nie tylko skutkiem trudności w dialogu katolicko-prawosławnym, ale też decyzji, podjętej już w 1975 i potwierdzonej w 1979, aby dialog rozpocząć od spraw, które z punktu widzenia dogmatycznego i liturgicznego łączą katolików i prawosławnych, i dopiero w drugiej kolejności przejść do kwestii kontrowersyjnych, wśród których pierwsze miejsce z całą pewnością zajmuje sprawa prymatu papieża¹⁹⁴.

Owoce dialogu teologicznego w ramach MKM są cztery dokumenty: *Dokument z Monachium* (1982)¹⁹⁵, *Dokument z Bari* (1987)¹⁹⁶, *Dokument z Valamo* (1988)¹⁹⁷ i *Dokument z Balamand* (1993)¹⁹⁸. Dwa pierwsze dokumenty podają pewne wskazówki co do sposobu traktowania tematu prymatu w dialogu katolicko-prawosławnym. Opierają się one koncepcji eklezjologii komunii zakorzenionej w Trójcy Świętej i Eucharystii oraz na historycznej różnorodności teologicznych sposobów wyrażania jednej nauki, która nie naruszała wspólnoty sakramentalnej¹⁹⁹.

Pierwszym dokumentem oficjalnego dialogu katolicko-prawosławnego, który mówi otwarcie o prymacie w Kościele, jest dokument zatytułowany *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła*, wydany w Valamo. W *Dokumencie* tym proponuje się rozwiązanie problemu prymatu Biskupa Rzymu według modelu Kościoła z pierwszego tysiąclecia, to znaczy w kontekście komunii Kościołów lokalnych, syno-

¹⁹⁴ J. Bujak, *Prymat biskupa Rzymu...*, art. cyt., s. 22.

¹⁹⁵ *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*, BE, nr 1 (1983), s. 28-41.

¹⁹⁶ *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła*, SiDE, nr 1 (1988), s. 64-72.

¹⁹⁷ *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia sukcesji apostołskiej dla uświęcania Ludu Bożego*, BE, nr 4 (1988), s. 71-84.

¹⁹⁸ *Uniatyzm, metoda unijna w przeszłości a obecne poszukiwania pełnej wspólnoty*, SiDE, nr 2 (1994), s. 77-82.

¹⁹⁹ J. Bujak, *Prymat biskupa Rzymu...*, art. cyt., s. 22-25.

dalności regulowanej zgodnie z kanonem 34 Apostołów²⁰⁰ oraz komunii głównych stolic biskupich w ramach Pentarchii²⁰¹. *Dokument* mówi o różnych formach synodalności w Kościele starożytnym. Formy życia synodalnego zmieniały się w historii, lecz zasada ich funkcjonowania pozostaje niezmienna: jest nią 34 kanon zwany apostołskim. Mówiąc o posłudze prymatu na różnych poziomach życia eklezjalnego w I milenium Kościoła *Dokument z Valamo*, kontynuując tematy zasygnalizowane w *Dokumencie z Monachium* i *Dokumencie z Bari*, nawiązuje do rozwoju hierarchii między Kościołami, tak na poziomie regionalnym jak i uniwersalnym, który to rozwój przyczynił się do powstania instytucji Pentarchii. Funkcję Biskupa Rzymu w Kościele powszechnym należałoby umieścić w perspektywie komunii między Kościołami lokalnymi i ich biskupami, znajdującej swój wyraz w praktyce synodalnej na różnych poziomach życia eklezjalnego i poprzez istnienie prymatów pośrednich²⁰².

Z powodu problemów, które pojawiły się między katolikami rytu bizantyjskiego a wyznawcami prawosławia po upadku reżimu komunistycznego po 1989, Międzynarodowa Komisja Mieszana w Balamand nie zajęła się tematem ustalonym w Valamo w 1988, którym była sprawa koncyliarności i autorytetu w Kościele, lecz problemem uniatyzmu i prozelityzmu. To, co odnosi się do interesującego nas tematu prymatu rzymskiego, znajdujemy w punktach 12-18 *Dokumentu z Balamand*. Czytamy w nich, iż katolicy i prawosławni odrzucają „uniatyzm” jako metodę poszukiwania jedności między nimi i potwierdzają, iż Kościoły katolicki i prawosławny mają prawo określać siebie *Kościołami siostrzanymi* dzięki tej samej wierze, tym samym sakramentom, a przede

²⁰⁰ Nie znamy dokładnej daty pojawienia się 85 kanonów Apostołów, do których należy także kanon 34, ten ostatni jednak z całą pewnością należy do epoki sprzed soboru w Nicei. W. Hryniewicz w *Kościoły siostrzane*, dz. cyt., s. 222, podaje takie tłumaczenie tekstu kanonu 34: „biskupi każdego ludu winni uznawać tego, który jest pierwszy pośród nich. Powinni uważać go za głowę i nie podejmować niczego wyjątkowego bez jego zgody. Każdy biskup winien czynić tylko to, co dotyczy jego własnej diecezji oraz terytoriów od niej zależnych. Wszakże pierwszy biskup nie powinien robić niczego bez zgody wszystkich. Bowiem w ten sposób będzie panować zgoda, a Bóg uwielbiony będzie przez Pana w Duchu Świętym”.

²⁰¹ *Dokument z Valamo*, 52-55.

²⁰² J. Bujak, *Prymat biskupa Rzymu...*, art. cyt., s. 26

wszystkim dzięki wspólnemu obu Kościołom kapłaństwu sakramentalnemu. Nie można przy tym jednak zapominać o tym, co jeszcze nas dzieli, czyli o sposobie rozumienia autorytetu w Kościele, w szczególności zaś prymatu rzymskiego²⁰³.

Także dialogi lokalne mają wkład w poszukiwania nad rozwiązaniem problemu prymatu Biskupa Rzymu. W Stanach Zjednoczonych, gdzie dialog teologiczny katolicko-prawosławny rozpoczął się w roku 1965, kwestia różnego rozumienia posługi Biskupa Rzymu w Kościele została poruszona już w 1974 roku, w dokumencie *Wspólna deklaracja na temat Kościoła*, i w następnym, *Apostolskość jako dar Boga w życiu Kościoła*. W 1989 roku, po trzech latach pracy, Komisja katolicko-prawosławna opublikowała dokument *Prymat i koncyliarność*, poświęcony w całości teologii i praktyce soborów oraz sposobowi sprawowania posługi prymatu w obu Kościołach²⁰⁴.

Dokument ten stwierdza, iż Duch Święty od początku istnienia Kościoła wzbudzał w nim charyzmaty i posługi, wśród których pierwsze miejsce zajmuje posługa apostołska. Dziś Duch Święty objawia swoją obecność poprzez instytucje, które służą zachowaniu lokalnych wspólnot we wspólnocie między sobą. Wśród tych struktur i posług, szczególnie miejsce przypada synodom biskupów i prymatowi, który sprawuje jeden z biskupów pośród swoich braci. Są to dwie instytucje, zależne i komplementarne wobec siebie, które od czasów apostołskich wywierają największy wpływ na zachowanie wspólnoty między Kościołami. Prymat, jako posługa przewodniczenia, w dziejach Kościoła przybierał różne formy, ale zawsze powinien być on rozumiany jako funkcja komplementarna wobec synodów. Następnie dokument *Prymat i koncyliarność* przechodzi do szczególnej formy prymatu sprawowanej przez Biskupa Rzymu. Spory bardzo często rodziły się w związku z pytaniem o sposób, w jaki powinno się wyrażać w życiu Kościoła przewodnictwo sprawowane przez św. Piotra, wyrażające się w umacnianiu w wierze innych uczniów. Zarówno katolicki jak i prawosławny sposób widzenia posługi Piotrowej nie powinny być traktowane jako wykluczające się, ale jako komplementarne. Prawosławie bowiem akceptuje koncepcję prymatu uniwersalnego Biskupa Rzymu, pod

²⁰³ Dokument z Balamand, 12-18.

²⁰⁴ J. Bujak, *Prymat biskupa Rzymu...*, art. cyt., s. 27.

warunkiem, że chodzi tu o rozumienie prymatu jako *primus inter pares*, tzn. w zależności od całego kolegium biskupów, nie zaś według wizji obecnej w konstytucji dogmatycznej *Pastor aeternus* Soboru Watykańskiego I. Jednakże od czasu Soboru Watykańskiego II Kościół katolicki poszukuje nowych form synodalnego przewodniczenia Kościołowi, rozwijając doktrynę o prymacie papieża w kontekście kolegialności i synodalności, stwierdzają autorzy dokumentu²⁰⁵.

W 1980 roku we Francji został powołany do życia Komitet mieszany katolicko-prawosławny, który od 1985 roku pracował nad tematem *Prymat, kolegialność i komunია Kościołów*. Owocem prac Komitetu był dokument opublikowany w 1991 roku a zatytułowany *Prymat rzymski w komunii Kościołów*. Dokument ten ma charakter zdecydowanie historyczny. Mówiąc o prymacie Biskupa Rzymu, odwołuje się on przede wszystkim do pierwszego tysiąclecia Kościoła. Okres pierwszych siedmiu soborów ekumenicznych stał się punktem odniesienia, ze wszystkim tym, co w owym czasie zostało powiedziane na temat prymatu i tego, jak była ta instytucja wtedy przeżywana.

Mówiąc o prymacie rzymskim w I tysiącleciu dokument przypomina, iż prymat Kościoła Rzymu i jego Biskupa mieścił się w ramach prymatów regionalnych, „centrów komunii”, uznanych za takie na Wschodzie i na Zachodzie. Posługa prymatu pełniona przez Biskupa Rzymu przybierała różne formy w historii Kościoła, zwłaszcza gdy chodzi o relację między papieżem a soborami i interwencje Biskupa Rzymu w sprawy innych Kościołów lokalnych. W Kościele starożytnym zazwyczaj rozróżniano między odpowiedzialnością papieża za jedność wszystkich Kościołów a jego posługą względem Kościołów znajdujących się pod jego bezpośrednią jurysdykcją. I chociaż od czasów bardzo starożytnych prymat rzymski był argumentowany w różny sposób na Wschodzie i na Zachodzie, jednak nie powodowało to zerwania jedności. I nawet jeśli z powodu wykonywania posługi prymatu przez Biskupa Rzymu powstawały niekiedy napięcia czy konflikty, to nigdy nie kwestionowano istoty instytucji prymatu papieskiego²⁰⁶.

²⁰⁵ J. Bujak, *Prymat biskupa Rzymu...*, art. cyt., s. 27-28.

²⁰⁶ J. Bujak, *Prymat biskupa Rzymu...*, art. cyt., s. 29.

Następnie dokument podkreśla, iż rozwój struktur kościelnych, który nastąpił w obu Kościołach (w Kościele katolickim centralizm rzymski, w prawosławnym autokefalia) nie może być traktowany jako zdrada czy też odejście od pierwotnej struktury Kościoła, ale jako owoc działania Ducha Świętego i ludzi działających zawsze w ramach historii. Po części historycznej dokumentu następują wnioski. W ich pierwszej części wyraża się przekonanie, iż pytanie o prymat powinno być rozważane w ramach eklezjologii komunii. Jednym z jej głównych założeń jest przekonanie, iż poszczególne Kościoły lokalne nie mogą żyć między sobą w izolacji, jeśli naprawdę chcą nosić miano Kościoła Chrystusowego. To oznacza, iż eklezjologia uniwersalistyczna i eklezjologia Kościoła lokalnego nie są sprzeczne z sobą, ale odwrotnie, obie muszą istnieć jednocześnie. W dalszej części dokumentu przypomina się, że jeszcze przed soborem „focjańskim” z 879 prymat rzymski był akceptowany przez obie części chrześcijaństwa, nawet jeśli nie był on przez nie rozumiany identycznie³. Komitet wyraża także swe przekonanie, iż nawet jeśli w II tysiącleciu widzialna jedność Kościoła została nadwężona wskutek podziałów i konfliktów, nie została ona nigdy zniszczona całkowicie, mimo iż z powodu podziałów narodziły się różne koncepcje Kościoła, episkopatu w jego relacji do Kościoła i wreszcie także prymatu. Aby odnaleźć utraconą jedność, należałoby szczerze uznać różnice które istnieją między dwoma Kościołami i następnie odnaleźć to, co je łączy. Następnie dokument potwierdza, iż prymat w Kościele powszechnym ma fundament dogmatyczny, ale trzeba go też widzieć w perspektywie historycznej i eklezjologicznej. Musi być on widziany nie tylko jako sukcesja misji Piotra i Pawła, ale także generalnie w ramach prymatów w Kościele. Każdy bowiem prymat ma swój fundament w Piotrowym wyznaniu wiary. Dotyczy to każdego biskupa, ale zwłaszcza Biskupa Rzymu. Jego bowiem posługa ma swoje źródło w męczeństwie świętych Piotra i Pawła, ale także w pozycji Rzymu jako stolicy imperium rzymskiego. W pierwszym tysiącleciu prymat Biskupa Rzymu był przedmiotem rozważań na synodzie w Sardyce²⁰⁷ (343) oraz na soborach w Konstantynopolu w 869 i 879. Interpretacja kanonów z Sardyki

²⁰⁷ Synod w Sardyce, kan. 3, w: BF II, 2.

była zawsze różna na Zachodzie i na Wschodzie; Rzym widział w nich potwierdzenie prawa do działań bezpośrednich, natomiast Wschód odczytywał je w świetle kanonu 34 apostołskiego i starał się sam rozwiązywać swoje problemy, a dopiero w ostateczności zwracać się do Rzymu. Ta metoda, mówi dokument, jest cenną wskazówką również dla nas, aby bardziej cenić rozwiązania koncyliarne niż natychmiastowe odwoływanie się do instancji ostatecznych²⁰⁸.

Wydaje się, że najistotniejszym jednak głosem, w kontekście dialogu ekumenicznego, prezentującym dzisiejsze nastawienie prawosławia do problemu prymatu są wypowiedzi ostatnich patriarchów Konstantynopola. Wskazują na głęboko osadzoną w nich świadomość tradycji ukształtowanej na Wschodzie z wyraźnym polemicznym odniesieniem do katolickiego sensu prymatu²⁰⁹. W 1980 roku patriarcha ekumeniczny Dimitrios I do delegacji Stolicy Apostolskiej przybyłej na uroczystość św. Andrzeja Apostoła do Istambułu powiedział m.in.: „żaden biskup w chrześcijaństwie, ani na mocy prawa boskiego, ani też ludzkiego – nie posiada przywileju powszechności nad Kościołem Chrystusa (...) My wszyscy – bądź w Rzymie, bądź w tym mieście czy innym – jakiegokolwiek byłoby czyjekolwiek stanowisko kościelne, hierarchiczne, czy polityczne – jesteśmy wyłącznie i po prostu współbiskupami, wszyscy pod władzą suwerennego Arcykapłana, Głowy Kościoła, naszego Pana Jezusa Chrystusa”²¹⁰.

Również obecny patriarcha Bartłomiej I wyraźnie przeciwstawia się tradycyjnej egzegezie katolickiej o prymacie następców Piotra, nie widząc podstaw w Piśmie świętym do takiego rozumienia prymatu, który oznaczałby władzę nad innymi biskupami w sensie jurysdykcji²¹¹. Choć

²⁰⁸ J. Bujak, *Prymat biskupa Rzymu...*, art. cyt., s. 29-31.

²⁰⁹ M. Żmudziński, „Ty jesteś Piotr”. *Świadomość funkcji prymacjalnej Jana Pawła II*, Olsztyn 2003, s. 165.

²¹⁰ Cyt. za: K. Kupiec, *Posłannictwo...*, art. cyt., s. 159.

²¹¹ W. Hryniewicz, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998, s. 193; por. O. Clement, *Prawda was wyzwoli. Rozmowy z Patriarchą Ekumenicznym Bartłomiejem I*, Warszawa 1998, s. 42-44 i 190-192; Bartłomiej I, *Patriarcha Kościoła*, TPow, nr 26 (1996), s. 12.

można mówić też o pewnej trosce i gotowości z jego strony do dalszych działań ekumenicznych dotyczących prymatu²¹².

Dużą nadzieję wzbudza fakt, że po kilkuletniej przerwie zostały ostatnio wznowione obrady Międzynarodowej Komisji Mieszanej do spraw dialogu katolicko-prawosławnego. Być może zajmie się ona bezpośrednio interesującym nas zagadnieniem.

W podsumowaniu tego wątku należy stwierdzić, że chociaż trwający dialog teologiczny katolicko-prawosławny należy do największych wydarzeń ekumenicznych XX w., to właśnie problem prymatu, będący dziś zasadniczą przeszkodą, stanowić będzie w przyszłości o efektywności tego procesu pojednania. Jednakże współczesne poglądy teologów prawosławnych na zagadnienie prymatu świadczą o zakończeniu epoki polemik i pragnieniu wzajemnego porozumienia. W ciągu ostatnich kilkunastu lat dokonał się duży postęp na drodze głębszego uświadomienia sobie wzajemnych wartości i braków w podejściu do zagadnienia prymatu. Teologowie prawosławni zdają sobie na ogół sprawę, że nadszedł czas przezwyciężenia samowystarczalności i wyizolowania. Wielu z nich jest przekonanych, że należy poważniej niż dotąd zastanowić się nad koniecznością prymatu oraz jego rolą w Kościele, przy czym prymat ten musi, według nich, odzyskać na nowo pierwotną formę troski, miłości, świadectwa i służby.

Zadania stojące przed teologami prawosławnymi i katolickimi są bez wątpienia trudne, ale nie niemożliwe. Epoka dialogu niesie ze sobą niepowtarzalną szansę porozumienia i odbudowania jedności Kościoła.

2. Wspólnoty luterańskie

Przechodząc z kolei do prezentacji stanowiska w kwestii prymatu Kościołów chrześcijańskich wyrosłych z rozłamu w XVI w. nadmienić należy, że pod uwagę zostaną wzięte tylko te, które jasno określiły swój stosunek w toczonych dwustronnych dialogach. Ogólnie bowiem ujmując tę kwestię można jedynie wskazać, iż teologia protestancka rodząca się w duchu gorących polemik za punkt wyjścia przyjęła skrajny

²¹² W. Hryniewicz, *Na drodze...*, dz. cyt., s. 192-200; O. Clement, *Prawda...*, dz. cyt., s. 41 i 178-181.

indywidualizm religijny i wolność religijną. Konsekwencją tego było odrzucenie pewnych zewnętrznych struktur kościelnych, w szczególności papieżstwa. Spowodowało to w konsekwencji zarówno teoretyczną negację tej instytucji, jak i wręcz emocjonalną awersję obecną pośród członków tych wspólnot²¹³. Klimat posoborowy przeniósł jednak wiele obiecujących rozwiązań.

Dialog katolicko-luterański, inspirowany szczególnie dynamizmem toczących się rozmów w USA²¹⁴, wniósł po stronie protestanckiej nowe otwarcie się na uznanie potrzeby „funkcji Piotrowej”, czyli na przyznanie miejsca posłudze na rzecz wspólnoty – komunii Kościołów na płaszczyźnie uniwersalnej²¹⁵. Chodzi tu jednak tylko o porządek pastoralny (duszpasterski), a nie jurydyczny. Wskazuje się też, że nie jest to konieczna struktura Kościoła, a co najwyżej możliwa czy odpowiednia ze względu na wyzwania dzisiejszego świata²¹⁶. Istnieje też postulat prymatu pojętego jako priorytet pierwszego biskupa wśród równych z absolutnie nadrzędnym prymatem Chrystusa i Ewangelii w Kościele²¹⁷. Należy jednak zaznaczyć, że nie jest możliwe określenie jednoznacznego czy jednolitego stanowiska wszystkich Kościołów luterańskich²¹⁸.

Niechętnie postawy wobec papieżstwa zajmują dwa najważniejsze dla Reformacji dokumenty: *Konfesja Augsburska*²¹⁹ z 1537 r. i *Artykuły Szmalkaldzkie*²²⁰ z 1537 r. *Konfesja* poświęca papieżstwu artykuł XXVIII²²¹. Sprawę władzy papieża umieszcza w kontekście władzy kościelnej. Odrzuca ona, przyjęta w średniowieczu, interpretację władzy

²¹³ K. Kupiec, *Posłannictwo...*, art. cyt., s. 159.

²¹⁴ Zob. S. C. Napiórkowski, *Papięstwo w międzykościelnych dialogach katolicko-luterańskich*, „Seminar” nr 6 (1983), s. 78-96;

²¹⁵ J. E. Borges de Pinho, *Posługa Piotra...*, art. cyt., s. 111; S. Nagy, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 121-122.

²¹⁶ M. Żmudziński, „Ty jesteś...”, dz. cyt., s. 166.

²¹⁷ K. Kupiec, *Posłannictwo...*, art. cyt., s. 161; J. E. Borges de Pincho, *Posługa Piotra...*, art. cyt., s. 112.

²¹⁸ M. Żmudziński, „Ty jesteś...”, dz. cyt., s. 167.

²¹⁹ *Konfesja Augsburska*, Warszawa 1970.

²²⁰ *Artykuły Szmalkaldzkie*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 335-358.

²²¹ *Konfesja ...*, dz. cyt., s. 14.

kluczy, jako władzy duchowej i świeckiej. Rozumie przez nią natomiast władzę głoszenia Ewangelii, odpuszczania i zatrzymywania grzechów oraz udzielania sakramentów. O papieżstwie nie mówi się tutaj wprost, ale podaje się zasady, w świetle których trzeba je rozumieć i zreinterpretować²²².

Według M. Hintza nie ma czegoś takiego jak jednolite stanowisko *corpus doctrinae* luteranizmu do zagadnienia prymatu Biskupa Rzymu. Wyrażna wrogość wobec papieżstwa obecna jest jedynie w *Artykułach Szmalkaldzkich* z 1537 r.; charakter dialogowy, czy wręcz ekumeniczny mają formuły zawarte w *Konfesji Augsburskiej* z 1530 r.²²³

Napisane w 1537 r. przez Marcina Lutra *Artykuły Szmalkaldzkie* poświęcają papieżstwu specjalny fragment²²⁴. We wstępie do tej książki padają bardzo ostre zarzuty skierowane wobec papieża Pawła III. Luter pisze: „papież woli zagładę całego chrześcijaństwa i potępienie wszystkich dusz, aniżeli choćby drobną jakąś naprawę siebie i ograniczenie swej tyranii”²²⁵. Dalej w toku wywodu pada wiele zarzutów wobec papieżstwa. Luter przyznaje papieżowi biskupstwo rzymskie, a jeśli chodzi o władzę w stosunku do innych biskupów – tylko taką i tylko tyle, jaką oraz ile inni dobrowolnie mu przyznają. Będzie to jednak władza z prawa ludzkiego, a nie z prawa boskiego²²⁶. Na zakończenie artykułu padają słowa z Za 3, 2: „Niech cię Pan skarże, szatanie”.

Już na początku analizy zauważyć należy różnice pomiędzy stanowiskiem Marcina Lutra i Filipa Melanchtona. Stanowisko Melanchtona od samego początku było bardziej pojednawcze²²⁷. Teologowie protestancyści podpisali *Artykuły* bez zastrzeżeń. Jedynie Filip Melanchton zgłosił przy podpisywaniu *votum separatum*, w którym stwierdził, że gdyby papież uznał prymat Ewangelii, można by przyjąć jego zwierzchnictwo nad

²²² S. C. Napiórkowski, *Papiestwo w międzykościelnych...*, art. cyt., s. 70-71.

²²³ M. Hintz, *Urząd Biskupa Rzymu z perspektywy ewangelickiej*, w: *Posłannictwo Biskupa Rzymu*, dz. cyt., s. 153.

²²⁴ *Artykuły Szmalkaldzkie*, cz. II, art. IV.

²²⁵ *Artykuły Szmalkaldzkie*, *Przedmowa*, 3.

²²⁶ S. C. Napiórkowski, *Papiestwo w dialogu...*, art. cyt., s. 70-71.

²²⁷ M. Hintz, *Urząd...*, art. cyt., s. 150.

biskupami, byle czynić to na prawie ludzkim, nie boskim²²⁸. Później jednak Melanchton zmienił zdanie i podobnie jak Luter zajął krytyczne stanowisko wobec papieża²²⁹. Zgodnie z tym luteranie głosili, iż św. Piotr nie otrzymał prymatu, nie było żadnej sukcesji apostołskiej i władza papieża jest *de iure humano*, jak dalece papieżowi przyznali ją biskupi²³⁰.

Dziś zmienia się koloryt duchowy tej postawy. Dokonywała się ona na przestrzeni kilkunastu lat od zakończenia Soboru Watykańskiego II. Należy domniemywać, że została ona też podyktowana nowym obrazem papieża, jaki wykuwał się w świadomości katolickiej pod wpływem orzeczeń soborowych. W wyniku tego procesu zarysowało się nowe stanowisko luteran, nie wykluczające jakiegoś jednego uniwersalnego posługiwania na rzecz jedności Kościoła²³¹.

Bardziej zaawansowany dialog na temat prymatu rozpoczął się w USA, społeczeństwie bardzo otwartym. Temat papieża był przedmiotem prac grupy luterancko-katolickiej utworzonej przez rzymskokatolicką Komisję Episkopatu tegoż kraju oraz Komitet Krajowy USA Światowej Federacji Luteranckiej. Owocem dialogu jest wydany w 1974 r. dokument *Prymat papieski a Kościół powszechny*²³². Zawiera on m.in. sformułowane przez strony normy odnowy papieża; wskazanie perspektyw reinterpretacji podejścia do prymatu tak ze strony katolickiej jak i luteranckiej, a wreszcie swoisty komentarz, wyjaśnienie adresowane do własnych Kościołów w celu przybliżenia i uzasadnienia podjętych działań. Na doniosłość tego dokumentu zwrócił uwagę A. Skowronek²³³, natomiast wyniki studiów biblijnych na temat funkcji Piotra i papieża, uwzględnione w tymże

²²⁸ S. C. Napiórkowski, *Papieżstwo w dialogu...*, art. cyt., s. 70.

²²⁹ Swoje tezy zawarł Melanchton w *De potestate et primatu pape tractatus* z 1537 r.

²³⁰ Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 220.

²³¹ A. Buchenfeld, *Prymat Biskupa Rzymu w perspektywie dialogu katolicko-prawosławnego i katolicko-luteranckiego*, „Summarium”, nr 20-21 (1991-1992), s. 11.

²³² *Papal Primacy and the Universal Church. Lutherans and Catholics in Dialogue V*, red. P. C. Empie, T. A. Murphy, Minneapolis 1974. Tłum. polskie: *Prymat papieski a Kościół powszechny*, w: „Novum”, nr 3-4 (1978), s. 38-75.

²³³ A. Skowronek, *Niespodzianka ekumeniczna. Piotr i prymat papieski we wspólczesnej dyskusji ekumenicznej*, „Więź”, nr 10 (1976), s. 10-21.

dokumencie, przybliżył W. Hryniewicz²³⁴. W uzgodnieniu tym obie strony ustaliły, że papieństwo mogłoby lepiej służyć Kościołowi, gdyby uwzględnione zostały trzy następujące zasady:

1° legalnej różnorodności – zezwalająca na powstawanie w sposób uprawniony różnych form pobożności, liturgii, zwyczajów i prawa;

2° kolegialności – uwzględnienie konieczności współpracy wielu osób i grup o różnych kwalifikacjach, wynikającej z faktu, iż w instytucji o światowym zasięgu żadna jednostka nie jest w stanie uchwycić całej złożoności i subtelności sytuacji;

3° subsydiarności – oznaczającej, że to, o czym można zdecydować i wykonać w mniejszych jednostkach życia kościelnego, nie powinno być przedkładane przywódcom mającym obowiązki o charakterze szerszym.

Zdaniem teologów katolickich Ewangelia ukazuje plastyczny i otwarty na przemiany model władzy, wrażliwy na zmieniające się potrzeby regionów i czasów; należy postulować większą partycypację we władzy kościelnej ze strony uczonych, duszpasterzy i wszystkich wiernych; Nauczycielski Urząd Kościoła nie jest ponad słowem Bożym, ale mu służy; trzeba rozróżnić władzę posiadaną i władzę w praktyce wykonywaną; wzrost znaczenia zasady kolegialności wprowadzi wartościowy system wzajemnej kontroli w ramach władzy najwyższej.

Zdaniem luteran Ewangelia nie wyklucza jakiegось jednego uniwersalnego posługiwania na rzecz jedności Kościoła; Kościół potrzebuje takiego znaku jedności; trudno znaleźć jakiś nowy znak tego rodzaju, dlatego reformatorzy nie odrzucali historycznych struktur Kościoła, skoro obecnie papieństwo jest takim znakiem, Kościół powinien go akceptować, ale pod określonymi warunkami, tj.: będzie miało ono charakter nie jurydyczny, ale pastoralny; będzie znakiem i zabezpieczeniem wolności chrześcijańskiej; pozostawać będzie pod nadzorem Ewangelii²³⁵.

Również w dialogu katolicko-luterańskim w Niemczech zostały poruszone niektóre aspekty nauki o urzędzie Piotrowym. Świadczą o tym

²³⁴ W. Hryniewicz, *Teologia i ekumenizm w obliczu kryzysu*, „Więź”, nr 4 (1977), s. 15-24.

²³⁵ A. Buchenfeld, *Prymat...*, art. cyt., s. 13-14.

dwa uzgodnienia: pierwszy raport niemieckiej bilateralnej grupy roboczej *Kirchengemeinschaft im Wort und Sakrament* (1984) oraz dokument *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (1985)²³⁶.

Prymat jest także przedmiotem dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym. W 1967 r. została powołana przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan i Światową Federację Luterańską oficjalna Komisja Mieszana (I Komisja Dialogu), zaś w 1973 r. została powołana II Komisja Mieszana. W dwu dokumentach Komisja Mieszana Kościoła katolickiego i Światowej Federacji Luterańskiej sformułowała swoje stanowisko odnośnie do papieżstwa: podsumowując pierwszą fazę dialogu w dokumencie *Ewangelia a Kościół* czyli *Raport z Malty*²³⁷ (1972) i w dokumencie z drugiej fazy *Urząd duchowny w Kościele* (1980)²³⁸. Zadania przybliżenia wartości tych dokumentów w Polsce podjął się S. C. Napiórkowski²³⁹.

W dokumencie *Ewangelia a Kościół* katolicy stwierdzili, że Biblia stwierdza szczególne stanowisko Piotra (nie papieża), a Tradycja I i II tysiąclecia wykazuje, że to szczególne stanowisko Piotra (nie papieża) różnie rozumiano. Katolicka strona dialogu obszerniej zreferowała naukę Soboru Watykańskiego II: prymat rozumie się jako służbę i to w podwójnym znaczeniu – jako służbę na rzecz wspólnoty i jako służbę na rzecz jedności między wspólnotami, czyli na rzecz jedności Kościoła; chodzi o jedność na płaszczyźnie prawdy i wiary; jedność ta nie wyklucza zróżnicowania Kościołów lokalnych, owszem postuluje różnorodność; model prymatu winien być dynamiczny i otwarty, a więc trzeba zgodzić się na zmienność jego form w zależności od warunków historycznych²⁴⁰.

²³⁶ R. Karwacki, *Urząd Piotrowy w służbie jedności według dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego*, w: *Posłannictwo Biskupa Rzymu*, dz. cyt., s. 191.

²³⁷ Bericht der evangelisch-lutherisch/romisch-katholischen Studienkommission, *Das Evangelium und die Kirche*, „Lutherische Rundschau“, nr 22 (1972), s. 344-362; tłum. polskie: *Ewangelia a Kościół. Sprawozdanie wspólnej ewangelicko-luterańskiej i rzymsko-katolickiej Komisji Studiów*, „Novum”, nr 9 (1972).

²³⁸ Tłum. polskie: *Urząd duchowny w Kościele. Raport Wspólnej Komisji Mieszanej Kościoła katolickiego i Światowej Federacji Luterańskiej*, SiDE, nr 1 (1987), s. 41-69.

²³⁹ S. C. Napiórkowski, *Papiestwo w międzykościelnych...*, art. cyt.

²⁴⁰ Tenże, *Papiestwo w dialogu katolicko-luterańskim na forum światowym*, w: *Posłannictwo Biskupa Rzymu*, dz. cyt., s. 161-162.

Z kolei luteranie nie odrzucili prymatu jako takiego. Stwierdzili doniosłość służby na rzecz wspólnoty Kościołów oraz przewyższania ich izolacji; papieństwo może ułatwiać manifestowanie uniwersalizmu Kościoła poszczególnym wspólnotom i Kościołom lokalnym; Kościoły protestanckie doświadczają braku takiego „urzędu jedności”. Takim urzędem może być papieństwo. Luteranie nie muszą tego apriorycznie i radykalnie wykluczać; pozostają pod tym względem wolni. Czynią jednak zastrzeżenie, mianowicie że takie papieństwo musiałoby być kompatybilne z Biblią, czyli musiałoby być ewangelicznie zreinterpretowane tak teologicznie, jak praktycznie, czyli w sposobie sprawowania tego urzędu²⁴¹.

Za kwestię sporną Komisja uznała konieczność prymatu: strona katolicka mówi „tak”, strona luterska uznaje jedynie możliwość przyjęcia i pożyteczność, co nawet w takiej ostrożnej formie należy ocenić jako stanowisko odważne, historycznie doniosłe, ekumenicznie niesłuchanie cenne²⁴².

W dokumencie *Urząd duchowny w Kościele* temat papieństwa pojawia się na marginesie problemu zagrożeń wiary. Według strony katolickiej, gdy jedności wiary grozi poważne niebezpieczeństwo, prawo do wiążącego rozstrzygnięcia mają biskupi; ich głos nabiera mocy zobowiązującej, czyli charakteru nieomylności, gdy uczą w podwójnej jedności: między sobą i z Biskupem Rzymu. Recepcja w Kościele nie decyduje o prawnej ważności nieomylnych rozstrzygnięć. Według strony luterskiej zobowiązawalności rozstrzygnięć w dziedzinie wiary i teologii trzeba szukać w Słowie Bożym korzystając z posługi, biskupów i synodów, przy czym mają w nich uczestniczyć zarówno duchowni, jak świeccy. Ranga tak podejmowanych rozstrzygnięć zależy także od tego, w jakiej mierze służą aktualnemu zwiastowaniu i jedności Kościoła; zależy też od recepcji we wspólnocie Kościoła. W tym kontekście strona luterska nie wspomina o papieństwie²⁴³.

Temat papieństwa pojawia się jeszcze w kontekście jedności omawianej przez *Urząd duchowny w Kościele*. Strona katolicka przypominała, że komuniam Kościołów lokalnych posiada swoje centrum w Kościele i Biskupie Rzymu, a urząd Piotrowy jest trwałą widzialną zasadą i fundamentem

²⁴¹ Tamże, s. 162.

²⁴² S. C. Napiórkowski, *Papieństwo w dialogu...*, art. cyt., s. 162.

²⁴³ Tamże.

jedności wszystkich biskupów i wiernych (KK 22-23). A skoro w jedności chodzi głównie o jedność w wierze, urząd Piotrowy pełni w tej dziedzinie szczególnie doniosłe posługiwanie: umacnia Kościoły w wierze, troszczy się o rozszerzanie wiary, przy czym niekiedy zabiera głos w sposób wiążący i nieomylny. Strona luterkańska również ceni związki między kościelnymi wspólnotami i dba o różnego typu więzi między nimi, nie wyklucza też *a priori* o jakąś formę centralnego posługiwania na rzecz jedności w sensie najbardziej uniwersalnym: „w różnych dialogach okazało się, że luteranie nie muszą wykluczać urzędu Piotrowego jako widzialnego znaku jedności całego Kościoła, o ile prymat podda się teologicznej interpretacji, a jego strukturę podporządkuje się Ewangelii”²⁴⁴.

Po interwencji luterkańskiego biskupa Dietzfelbingera włączono do uzgodnienia następujący tekst: „Reformacja ciągle obstawała przy soborze jako miejscu zgody całego chrześcijaństwa, a więc jedności ogólnokościelnej, nawet wówczas, gdy istniały wątpliwości co do tego, czy taki naprawdę powszechny i wolny sobór jest jeszcze możliwy. Papiestwo przedstawiało się luteranom jako instytucja, która uciska Ewangelię, a co za tym idzie, stanowi przeszkodę dla prawdziwej jedności chrześcijańskiej. Dogmat z I Soboru Watykańskiego wielu utwierdził w tym przekonaniu. Wprawdzie tradycyjne spory nie w pełni jeszcze wygasły, jednak można powiedzieć, że również teologowie luterkańscy, gdy chodzi o problem posługiwania jedności Kościoła na forum światowym, zwracają dzisiaj uwagę nie tylko na przyszły sobór czy odpowiedzialność teologów, ale także na jakiś szczególny urząd Piotrowy. Od strony teologicznej pozostaje tu jeszcze wiele kwestii otwartych, przede wszystkim zaś sposób, w jaki to uniwersalne zadanie służenia prawdzie i jedności ma być pełnione przez sobór powszechny, przez kolegium czy przez jakiegoś jednego biskupa uznanego w całym chrześcijaństwie”²⁴⁵.

Nowsze dokumenty dialogu, zwłaszcza *Kościół a usprawiedliwienie*²⁴⁶, zwieńczający trzecią fazę dialogu, a także tekst *Wspólnej De-*

²⁴⁴ *Ewangelia a Kościół* nr 66 i *Wspólna Deklaracja z USA*, cz. III.

²⁴⁵ *Urząd duchowny w Kościele*, nr 3; 5.

²⁴⁶ *Kościół a usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterkańsko-Rzymskokatolickiego (1993)*, SiDE, nr 2 (1995), s 43-138.

klaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu²⁴⁷ Światowej Federacji Luteranckiej i Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, nie wniosły nowych elementów w sprawie papieżstwa, gdyż nawet nie podjęły tego tematu²⁴⁸.

Przejdźmy teraz do analizy możliwości posługi Biskupa Rzymu wobec chrześcijaństwa, jaka występuje we współczesnej refleksji polskiego luteranizmu, czy szerzej protestantyzmu.

Podchodząc krytycznie do sprawy, należy stwierdzić, że polski luteranizm posiłkuje się w budowaniu swojej tożsamości kilkoma stereotypami. Część z nich jest wynikiem szerokiego rozpowszechnienia pewnych pozycji książkowych, które miał dać wiernym prosty wykład prawd wiary. Jedną z nich jest książka autorstwa ks. Tadeusza Wojaka *Ewangelik-katolik*²⁴⁹. Pozycja ta napisana w latach 60., wielokrotnie później wznawiana, utrwaliła pewne antyekumeniczne nastawienie wobec Kościoła katolickiego. Autor stawia następujące tezy: to papieżstwo spowodowało rozbitcie Kościoła w XVI wieku, „nie można rozważać zagadnienia papieżstwa w oderwaniu od całego balastu historycznej przeszłości”²⁵⁰, na końcu swoich rozważań odwołał się do słów Pawła VI z roku 1967, które sugerują być jakby podsumowaniem jego własnej refleksji „Wiemy, że papieżstwo jest problemem, który szczególnie utrudnia ekumenizm”²⁵¹. W kolejnych latach 70. i 80. XX wieku teologiczna refleksja na temat papieżstwa nie pojawiała się w publikacjach polskiego ewangelicyzmu²⁵².

Książka T. Wojaka odegrała ważną rolę dla budowania tożsamości wyznaniowej luteranizmu. Przyjrzyjmy się teraz innym opracowaniom teologicznym, które nie są tak powszechnie znane, jak przywołana praca, a podejmują problem papieżstwa szerzej i rzetelniej.

²⁴⁷ Światowa Federacja Luterancka i Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. J. Kijas, Kraków 2000, s. 213-218.

²⁴⁸ S. C. Napiórkowski, *Papięstwo w dialogu...*, art. cyt., s. 161.

²⁴⁹ T. Wojak, *Ewangelik-katolik*, Warszawa 1989, s. 3.

²⁵⁰ Tamże, s. 47.

²⁵¹ Tamże.

²⁵² M. Hintz, *Urząd...*, art. cyt., s. 154.

Lata 90. XX wieku charakteryzują się w teologii, między innymi, pojawieniem się w różnych tradycjach kościelnych nowoczesnych opracowań prawd wiary o charakterze katechizmowym²⁵³. Podobny charakter ma popularne opracowanie prawd wiary wydane w Polsce w roku 1994, autorstwa B. Giertza *Wierzyć po ewangelicku*. Jest to tłumaczenie pewnego ABC teologii z języka niemieckiego²⁵⁴. W rozdziale poświęconym eklezjologii nie widać nic z konfrontacyjnego wykładu T. Wojaka. Mowa jest o urzędzie zwiastowania Słowa i sprawowania sakramentów, o katolickości, czyli powszechności Kościoła, jednak kwestia sukcesji apostołskiej, czy papieża zostaje zupełnie przemilczana²⁵⁵.

Boński teolog G. Sauter jest autorem opracowania dedykowanemu ChAT, w którym omówione zostały w sposób popularny podstawowe pytania wiary²⁵⁶. W rozdziale zatytułowanym *Kościół miejscem Ducha Bożego*, Sauter porusza także zagadnienie różnic pomiędzy poszczególnymi tradycjami kościelnymi. Jako wyróżnik tradycji katolickiej wskazuje organizacyjną jedność z papieżem na czele²⁵⁷. Jako oznaki jedności kościelnej wskazuje on dalej chrzest i obecność Bożą w naszym świecie. Papieżstwo nie zostaje także w tej pracy ekumenicznie zreflektowane.

Jedyna pozycja dogmatyczna autorstwa polskiego teologa, jaka ukażała się w ostatnich latach, to praca M. Uglorza *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*²⁵⁸. Autor tej książki, profesor ChAT, zatrudniony jest obecnie w katedrze teologii ewangelickiej wydziału teologicznego (katolickiego) na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Autor *Wprowadzenia do dogmatyki* wyklada podstawowe prawdy wiary w duchu *Ksiąg Symbolicznych*. Omawia tak naprawdę tylko wstępne problemy dogmatyki ewangelickiej, zaliczane tradycyjnie do teologii fundamentalnej. Eklezjologia pozostaje poza obszarem refleksji tej książki.

²⁵³ Np. *Katechizm Kościoła Katolickiego; Evangelischer Taschen Katechismus*.

²⁵⁴ B. Giertz, *Wierzyć po ewangelicku*, Bielsko-Biała 1994.

²⁵⁵ Tamże, s. 69-70.

²⁵⁶ G. Sauter, *Podstawowe pytania wiary*, Bielsko-Biała 1997.

²⁵⁷ Tamże, s. 63.

²⁵⁸ M. Uglorz, *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, Warszawa 1995.

W maju 1996 roku w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej odbyło się Sympozjum Międzywyznaniowe poświęcone posłudze papieskiej²⁵⁹. Znamienne jest przy tym, że referat omawiający zagadnienie z perspektywy ewangelickiej, nie został wygłoszony przez żadnego z polskich teologów czy duchownych, lecz przez niemieckiego teologa, *nota bene* historyka Kościoła, pracownika Instytutu ekumenicznego w Bensheim, Huberta Kirchnera²⁶⁰. Tym samym nie możemy go traktować jako głosu polskiego luteranizmu. Przeglądając karty *Rocznika Teologicznego ChAT*, głównego periodyka teologicznego Kościołów niekatolickich w Polsce znajdziemy tam w okresie ostatnich 10 lat tylko dwa artykuły autorstwa Karola Karskiego, które w jakiś sposób odnoszą się do omawianego przez nas zagadnienia.

Pierwszy tekst K. Karskiego, kierownika Katedry Ekumenizmu ChAT, obecnego prorektora Uczelni, to referat wygłoszony w ramach II Sympozjum Ekumenicznego przeprowadzonego przez ChAT we współpracy z Katedrą Teologii Ekumenicznej ATK i Instytutem Ekumenicznych KUL w dniu 14 maja 1992. K. Karski omawia trudności i zadania ekumenizmu z perspektywy ewangelickiej²⁶¹. Omawiając bardzo skrótowo problemy dialogu ewangelicko-katolickiego autor nie wymienia papieżstwa jako głównego problemu dialogu, a wskazuje raczej na typowo polskie fobie i uprzedzenia, które stoją na przeszkodzie we wzajemnym zbliżeniu²⁶².

W drugim tekście K. Karski omawia koncepcje jedności Kościoła Oscara Cullmanna, określając go już na wstępie przyjacielem trzech papieży²⁶³. Cullmann ukazany jest jako propagator wizji ekumenii: jedność przez różnorodność²⁶⁴. Przywołana jest następnie wizja ekumenii realizowanej poprzez sobór niezależny od papieżstwa oraz wskazanie, że problemem

²⁵⁹ Zob. IV Sympozjum Międzywyznaniowe: *Posługa papieża na podstawie encykliki „Ut unum sint”*, RTChAT 1-2 (1998), s. 295-296.

²⁶⁰ H. Kirchner, *Posługa papieża na podstawie encykliki „Ut unum sint” – z perspektywy ewangelickiej*, RTChAT, nr 1-2 (1998), s. 297-306.

²⁶¹ K. Karski, *Ekumenizm dzisiaj – nasze trudności i zadania – perspektywa ewangelicka*, RTChAT 1 (1992), s. 227-233.

²⁶² Tamże, s. 232-233.

²⁶³ K. Karski, *Oscara Cullmanna wizja jedności Kościoła*, RTChAT, nr 2 (1993), s. 57.

²⁶⁴ Tamże, s. 60.

ekumenizmu jest koncepcja „papieża jako gwaranta jedności”²⁶⁵. Artykuł ten może być traktowany jako przyczynek do dyskusji, nie podejmuje jednak szerzej omawianej przez nas problematyki.

Przyglądając się nowym periodykom ewangelickim można zauważyć, że zagadnienia eklezjologiczne podejmowane są głównie przez *Teologię i Ambonę*, Biuletyn Stowarzyszenia Księży i Katechetów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP. Najwięcej artykułów na temat rozumienia urzędu duchownego w luteranizmie i w dialogu ekumenicznym pochodzi od redaktora pisma Tadeusza Konika. W swej argumentacji odwołuje się on zasadniczo tylko do *Ksiąg Symbolicznych*, pomijając współczesną dyskusję. Dla T. Konika istnieje jeden urząd duchowny w trzech stopniach.

Wskazując na periodyki naukowe polskiego protestantyzmu należy też w refleksji nad posługą Biskupa Rzymu wspomnieć o *Studiach i Dokumentach Ekumenicznych* wydawanych od już od 17 lat. Redaktorem naczelnym SiDE jest wspomniany powyżej K. Karski, który stara się nadać piśmie całkowicie ekumeniczny i otwarty charakter. Szczególną rolę odgrywa ten półrocznik w wydawaniu dokumentów dialogu ekumenicznego. W roku 1999 na łamach SiDE ukazał się jak dotąd jedyny komplementarny artykuł poświęcony omawianej przez nas problematyce: *Prymat papieski z perspektywy ewangelickiej* autorstwa K. Karskiego²⁶⁶. Autor omawia historycznie stosunek ewangelicyzmu do papieżstwa, przypomina wypowiedzi *Vaticanum II* i wreszcie stawia tezę, że kwestia papieżstwa powinna być rozpatrywana w ramach ogólnego dialogu ewangelicko-katolickiego²⁶⁷. Tekst kończy się sceptycznymi wnioskami, co do możliwości akceptacji przez środowiska protestanckie sztywnego stanowiska wyrażonego przez Kościół katolicki w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary *Prymat Nastejcy Piotra w tajemnicy Kościoła* z roku 1998, jak też we wcześniejszej encyklice *Ut unum sint*²⁶⁸. Bardzo podobny charakter ma artykuł tegoż autora zamieszczony w katolickiej *Więzi*²⁶⁹.

²⁶⁵ Tamże, s. 63.

²⁶⁶ K. Karski, *Prymat papieski z perspektywy ewangelickiej*, SiDE, nr 1 (1999) s. 9-16.

²⁶⁷ Tamże, s. 14.

²⁶⁸ Tamże, s. 15.

²⁶⁹ K. Karski, *Ewangelicy a posługa biskupa Rzymu*, „Więź”, nr 10 (2003), s. 62-65.

W Opolu odbyło się sympozjum nad ekumenicznym przesłaniem encykliki *Ut unum sint*, w ramach którego również zabrał głos omawiany teolog. Odnośnie prymatu stwierdził on, że „mamy do czynienia ze swą kwadraturą koła: papież nie jest w stanie zrezygnować ze swojego roszczenia, z kolei żaden Kościół niekatolicki nie jest skłonny zaakceptować prymatu papieskiego w tej formie, w jakiej został sformułowany przez Pierwszy, a zatwierdzony przez Drugi Sobór Watykański”²⁷⁰.

Najdalej idące stanowisko akceptujące posługę Biskupa Rzymu wyraża w polskim ewangelicyzmie emerytowany biskup Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, Janusz Narzyński, który nazywa papieża Ojcem świętym i widzi możliwość widzenia go jako rzecznika całego zachodniego chrześcijaństwa²⁷¹.

Dodać w tym miejscu należy, że papież Jan Paweł II był podczas swoich podróży apostolskich do Polski podejmowany przez polskich ewangelików w Kościołach w Warszawie i Skoczowie. Spotkania te, które były wielkim przeżyciem dla obydwu stron, powinny być impulsem do teologicznej refleksji na temat posługi Biskupa Rzymu, tak się jednak nie stało.

Obok ewangelickich głosów w taki i czy inny sposób akceptujących posługę Biskupa Rzymu w ogólnochrześcijańskim kontekście, obecne jest też szeroko stanowisko tradycyjne. Zupełnie inny profil refleksji protestanckiej niż chociażby *Teologia i Ambona*, ma wydawana od roku 1997 w Katowicach *Myśl Protestancka*. T. Zieliński omawiając 20 lat pontyfikatu Jana Pawła II tak podsumowuje: „(...) herbowa tiara naprowadza nas na cechy urzędu papieskiego, które dla środowisk protestanckich są nie do zaakceptowania. Obecny zwierzchnik Kościoła katolickiego kontynuuje linię przyjętą przez swoich poprzedników twierdzących, iż chrześcijaństwo opiera się na prymacie biskupa Rzymu”²⁷². To zdanie możemy przyjąć jako charakterystyczne dla liberalnie zorientowanych środowisk protestanckich.

²⁷⁰ K. Karski, *Od Vaticanum II do encykliki „Ut unum sint” (refleksja luteranina)*, w: *Perspektywy jedności...*, dz. cyt., s. 49.

²⁷¹ M. Hintz, *Urząd Biskupa Rzymu...*, art. cyt., s. 157.

²⁷² T. Zieliński, *Szlachetność ducha, krzyż i Maryja, i tiara. Dwadzieścia lat służby papieża-Polaka*, „*Myśl Protestancka*”, nr 2 (1999), s. 27.

W kontekście cytowanych powyżej wypowiedzi postawić należy więc pytanie: Co z posługi i służby Biskupa Rzymu jest do zaakceptowania dla środowisk protestanckich?

Po pierwsze należy zapytać o tożsamość wyznaniową polskiego protestantyzmu, a dokładniej o miejsce polskiego ewangelicyzmu na mapie Wspólnot protestanckich. Czy współczesnemu luteranizmowi polskiemu jest bliżej do tradycji szwedzkiej, czy nawet anglikańskiej, czy raczej bliższa mu jest orientacja reprezentowana przez Ewangelicki Kościół w Niemczech (EKD)? Odpowiedź na to pytanie ma fundamentalne znaczenie dla rozumienia urzędu kościelnego i biskupiego.

Powyższe, przywołane przykłady pokazują, że niemożliwa jest jeszcze odpowiedź na to pytanie. Reprezentowane są oba nurty, chociaż w oficjalnych dokumentach Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP widać wyraźną tendencję w kierunku wzmocnienia znaczenia urzędu biskupiego.

W łonie polskiego ewangelicyzmu potrzebna jest przede wszystkim pogłębiona refleksja teologiczna, w tym zwłaszcza eklezjologiczna, ze szczególnym uwzględnieniem rozumienia zadań posługi urzędu duchownego. Następnym krokiem powinna być dyskusja ekumeniczna nad rozumieniem urzędu duchownego. Polski ekumenizm powinien się wczytać w dokumenty z Porvoo i z Miśni²⁷³. Dopiero dalszym krokiem może być dialog na temat roli i miejsca urzędu Biskupa Rzymu we współczesnym chrześcijaństwie.

Dotychczasowy dialog katolicko-luterański, jak mówią dokumenty tegoż dialogu, zwracał się ku tematom, które jawiły się jako umożliwiające osiągnięcie jedności. Doświadczenie, że w tematach kontrowersyjnych (np. w nauce o usprawiedliwieniu, o Wieczerzy Pańskiej, częściowo również o urzędzie kościelnym) daleko sięgająca zgodność była możliwa, doprowadziło do tego, że na tej podstawie również urząd Piotrowy został włączony do dialogu.

Podsumowując wątek dialogu katolicko-luterańskiego w kwestii prymatu, należy stwierdzić, że zatacza on coraz szersze kręgi, a jego

²⁷³ *Leuenberg-Miśnia-Porvoo. Modele jedności kościelnej z perspektywy Konkordii Leuenberskiej. Oświadczenie Komitetu Wykonawczego Leuenberskiej Wspólnoty Kościelnej z okazji 25. rocznicy uchwalenia Konkordii Leuenberskiej, Oslo 23 maja 1998, SiDE, nr 1 (2000), s. 129-137.*

owocem są konkretne dokumenty. Wniosek ostateczny można sformułować następująco: w dotychczasowym dialogu katolicko-luterańskim na forum światowym nie osiągnięto zasadniczej zgody w kwestii papieżstwa, jednak przewyciężono historyczne opory związane z tym tematem i osiągnięto takie zbliżenie, które umożliwia dalszy rzeczowy dialog. Można mieć zatem uzasadnioną nadzieję, że dialog ten będzie postępował w dobrym kierunku.

3. Wspólnoty anglikańskie

Trzecim ważnym forum ekumenicznym w odniesieniu do prymatu jest dialog katolicko-anglikański. Dialog ten jest starszy od poprzednich i posiada trzy wyraźnie zaznaczające się fazy.

Pierwsza faza rozpoczęta u schyłku XIX-go wieku, której niezmodowanymi inspiratorami byli F. Portal (1855-1926) i C. L. Halifax (1839-1934), zakończyła się mimo życzliwości Leona XIII, sławną bullą *Apostolicae curae* (1896), stwierdzającą nieważność święceń anglikańskich²⁷⁴. Druga utożsamia się z tzw. Rozmowami Mechlińskimi (1921-1926). Poza dwoma wymienionymi już działaczami Portalem i Halifaxem, zaangażowane w niej były dwie inne wybitne osobistości katolickie, a mianowicie kard. D. J. Mercier (1851-1926) i o. L. P. Beauduin (1873-1960). Jak wiadomo i ta faza skończyła się niepowodzeniem²⁷⁵.

Fazę trzecią, współczesną otwiera wizyta arcybiskupa Canterbury G. Fischera u papieża Jana XXIII dnia 3 grudnia 1960. W ślad za nią poszło żywe zainteresowanie zapowiedzianym soborem, czego wyrazem było mianowanie przez głowę Wspólnot anglikańskich osobistego przedstawiciela przy Watykanie. Przełomowym jednak momentem w stosunkach obydwu wyznań stała się kolejna wizyta prymasa anglikańskiego A. M. Ramsey'a, wybitnego teologa i żarliwego ekumenisty. Odbędzie się ona 23 i 24 marca 1966 roku, ale poprzedzona została wnikliwymi badaniami nad głównymi problemami spornymi istniejącymi między

²⁷⁴ Leon XIII, bulla *Apostolicae curae* o święceciach anglikańskich, w: BF VII, 554-555.

²⁷⁵ S. Nagy, *Prymat we współczesnym dialogu ekumenicznym*, w: *Chrześcijanin w Kościele*, red. J. Majka, Wrocław 1979, s. 156.

obydwu wyznaniem i, co najważniejsze, zaaprobowana została przez całe kościelne zwierzchnictwo Wspólnoty anglikańskiej²⁷⁶.

Wizyta ta wzmogła wyraźnie wysiłki zmierzające do zbliżenia tak z jednej, jak i z drugiej strony. Swoistym tego wyrazem były ujawniane opinie tak arcybiskupa, jak i papieża na temat warunków ewentualnego zjednoczenia. Ramsey miał się domagać właściwego, zabezpieczającego przed wchłonięciem miejsca wspólnoty anglikańskiej w zjednoczonym Kościele, oraz uznania ważności święceń anglikańskich. Nie widząc ponadto większych trudności w uznaniu prymatu papieskiego wykraczającego poza prymat honoru i obejmującego odpowiedzialność za „głoszenie wiary i nauki całego Kościoła”, nie mógłby jednak przyjąć obydwu ogłoszonych przez papieża dogmatów maryjnych. Z kolei papież miał wobec jednego z swoich anglikańskich przyjaciół stwierdzić, że do tego, by można było realnie myśleć o zjednoczeniu, trzeba żeby doszło do porozumienia co do głównych dogmatów trynitarnych i chrystologicznych na gruncie pierwszych soborów powszechnych, żeby uzgodniono warunki wspólnoty sakramentalnej, naukę o prymacie papieskim, a wreszcie zasady osobistej pobożności²⁷⁷.

Przedstawiono te dość szczególne przejawy procesu zbliżenia, żeby z jednej strony zilustrować jako narastającą dynamikę, ale bardziej jeszcze, aby ukazać szczególną pozycję, jaką w tym zbliżeniu odgrywa sprawa prymatu. Przystaje on wyraźnie być pierwszoplanową przeszkodą do zjednoczenia, a staje się punktem, co do którego porozumienie wydaje się być tylko kwestią czasu i cierpliwie prowadzonego dialogu doktrynalnego.

Jednym z rezultatów doniosłej wizyty arcybiskupa Ramsey'ego w Watykanie w r. 1966 było powołanie do życia komisji, która miała przygotować oficjalny dialog doktrynalny między obydwu Kościołami, złożonej z przedstawicieli Rzymu i Canterbury²⁷⁸. Praca przygotowawcza

²⁷⁶ S. Nagy, *Prymat...*, art. cyt., s. 157.

²⁷⁷ Tamże, s. 158-159.

²⁷⁸ Komisję powoływała *Wspólna deklaracja papieża Pawła VI i arcybiskupa Canterbury* wydana w Rzymie 24 marca 1966 r. *The Common Declaration by the Pope Paul VI and the Archbishop of Canterbury*. W: *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, red. H. Mayer, L. Yisher, New York-Geneva 1984, s. 125-126.

zakończyła się opublikowaniem w 1968 r. tzw. *Raportu z Malty*²⁷⁹, a następnie utworzeniem w 1969 r. Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej (Anglican-Roman Catholic International Commission - ARCIC)²⁸⁰.

Raport z Malty określił zagadnienia problemowe, którymi powinna zająć się przyszła Komisja ARCIC. Były to: autorytet w Kościele, jedność i „niezlomność” Kościoła oraz jego autorytetu nauczania, prymat Piotrowy, nieomylność nauczania papieskiego, definicje mariologiczne²⁸¹. Dla spełnienia tych celów postulowano powołanie dwu podkomisji, z których jedna zająć by się miała przebadaniem zagadnienia autorytetu, jego natury, sposobu wykonywania i implikacji eklezjologicznych²⁸².

Wśród dokumentów opracowanych i wydanych przez ARCIC na uwagę zasługują: *Autorytet w Kościele (Authority in the Church I, The Venice Statement, 1976)*²⁸³, *Autorytet w Kościele II (Authority in the Church II, The Windsor Statement, 1981)*²⁸⁴ oraz *Wyjaśnienia do dokumentów (Elucidation, 1979-1981)*²⁸⁵. Wszystkie te dokumenty zostały opublikowane jako *Raport Końcowy (The Final Report, 1981)*²⁸⁶. Dwie kolejne

²⁷⁹ *The Malta Report. Report of the Anglican-Roman Catholic Preparatory Commission, 1968*, w: *Growth in Agreement*, s. 120-125. Dalej cyt.: *Raport z Malty*.

²⁸⁰ Dalej cyt.: Komisja lub ARCIC.

²⁸¹ *Raport z Malty*, 20.

²⁸² *Raport z Malty*, 22.

²⁸³ *Authority in the Church: A Statement on the Question of Authority, its Nature, Exercise and Implications. Agreed by the Anglican-Roman Catholic Interantional Commission, Venice 1976*; przekład polski: *Władza w Kościele. Oświadczenie Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej* (Wenecja 1976), „Życie i Myśl”, nr 6 (1977), s. 102-113; BE nr 7 (1978), s. 47-63. Dalej określane również jako *Dokument wenecki*.

²⁸⁴ *Authority in the Church II. The Windsor Statement. An Agreed Statement by the Anglican-Roman Catholic International Commission*, w: *Anglican-Roman Catholic International Commission. The Final Report, Windsor 1981*, London 1982. Dalej dokument ten określane również jako *Dokument z Windsoru*.

²⁸⁵ *Authority in the Church I. Elucidation, 1981*, w: *Anglican-Roman Catholic International Commission. The Final Report, Windsor 1981*, London 1982. *Wyjaśnienia* zostały też dodane do innych dokumentów składających się na *Raport Końcowy*. W niniejszym opracowaniu tytuł *Wyjaśnienia* odnosił się będzie wyłącznie do wyjaśnień do *Dokumentu weneckiego*.

²⁸⁶ *Anglican-Roman Catholic International Commission, The Final Report, Windsor 1981*, London 1982. Bogatą bibliografię na temat pierwszej fazy dialogu, zakończonej

deklaracje ARCIC – z Wenecji i z Windsoru oraz *Wyjaśnienia* doczekały się oficjalnych reakcji ze strony władz obu wyznań i bogatej literatury. Na gruncie polskim komentowali je S. Nagy²⁸⁷, S. C. Napiórkowski²⁸⁸ i W. Hryniewicz²⁸⁹.

Dalszy etap prac Komisji, zwanej teraz ARCIC II, zaowocował wypracowaniem następnego dokumentu związanego z naszym problemem: *Dar autorytetu. Autorytet w Kościele III (The Gift of Authority. Authority in the Church III, 1999)*²⁹⁰. Jego publikacja nastąpiła w maju 1999 r.²⁹¹.

Pierwsze uzgodnienie ARCIC na temat autorytetu w Kościele – *Dokument wenecki* zarysował teologiczne podstawy prymatu, pozostawiając kwestie szczegółowe do dalszego opracowania²⁹². W zakończeniu *Dokumentu weneckiego* wymieniono cztery kwestie szczegółowe związane z prymatem uniwersalnym, które domagają się bardziej pogłębionego studium. Są to: sposób interpretacji tzw. tekstów Piotrowych Nowego Testamentu, legitymizowanie papieżstwa na podstawie *ius divinum*, zakresu i właściwości władzy jurysdykcyjnej papieża oraz nieomyślności nauczania papieskiego²⁹³.

opublikowaniem *Raportu Końcowego*, podaje S. Napiórkowski: *Panorama dialogów doktrynalnych z udziałem Kościoła rzymskokatolickiego*, w: S. Napiórkowski, S. Koza, P. Jaskóła, *Na drogach do jedności*, Lublin 1983, s. 24-35.

²⁸⁷ S. Nagy, *Prymat ...*, art. cyt., s. 145-170.

²⁸⁸ S. C. Napiórkowski, *Uzgodnienie anglikańsko-katolickie „O autorytecie w Kościele” (Wenecja 1976). W poszukiwaniu katolickiej oceny*, BE, nr 27 (1978), s. 63-69; tenże, *Odnajdywanie papieżstwa. Wokół anglikańsko-katolickiej deklaracji „Autorytet w Kościele”*, CT, fasc. II (1980), s. 77-98.

²⁸⁹ W. Hryniewicz, *Autorytet w Kościele. Refleksje nad znaczeniem ostatnich publikacji ekumenicznych*, ZN KUL, nr 3-4 (1977), s. 15-40.

²⁹⁰ *Gift of Authority. Authority in the Church III. An Agreed Statement by the Anglican-Roman Catholic International Commission*. London 1999. Dalej cyt.: *Dar autorytetu*.

²⁹¹ P. Kantyka, *Autorytet w Kościele. Dialog katolicko-anglikański na forum światowym*, Lublin 2004, s. 8

²⁹² *Dokument wenecki* w n. 24 mówi nawet o osiągnięciu konsensusu co do podstawowych zasad prymatu.

²⁹³ Por. *Dokument wenecki*, 24.

Drugie uzgodnienie ARCIC na temat autorytetu w Kościele – *Dokument z Windsoru* – poświęcone zostało całkowicie rozwiązaniu wymienionych kwestii szczegółowych prymatu uniwersalnego. Pewne uzupełnienia znajdują się również w ostatnim z uzgodnień ARCIC – *Dar autorytetu*.

Jednym z największych problemów w dialogach ekumenicznych na temat prymatu powszechnego sprawowanego przez Biskupa Rzymu jest zakorzenione w teologii katolickiej wywodzenie pochodzenia prymatu uniwersalnego *de iure divino*⁴. W znaczeniu podstawowym Kościół działa z prawa Bożego – *de iure divino* – gdy spełnia to, co z wolą Bożą Chrystus bezpośrednio polecił. Tak więc np. sprawowanie Eucharystii w Kościele dokonuje się na podstawie *ius divinum*. O pochodzeniu ustanowionych w Kościele form *de iure divino* czy raczej *de institutione divina* mowa jest wtedy, gdy Kościół pod przewodnictwem Opatrzności realizuje wolę Bożą i polecenie Chrystusa.

Dokumenty ARCIC mówiąc o *ius divinum*, opierają się na drugim, szerszym zakresie znaczeniowym tego pojęcia. Rozumienie pochodzenia prymatu Biskupa Rzymskiego *de iure divino* (czy *de institutione divina*) związane jest z drugim zakresem znaczeniowym pojęcia *ius divinum*. Chrystus bowiem nie ustanowił dosłownie i bezpośrednio autorytetu prymacjalnego papieża. Akcentuje to wyraźnie *Dokument z Windsoru*²⁹⁴.

Pogląd taki nie został w pełni zaakceptowany przez Kongregację Nauki Wiary, która w swoich *Uwagach* wskazuje na nieściśle odczytanie przez ARCIC katolickiej nauki o ustanowieniach prymatu, zawartej w konstytucji *Pastor aeternus*²⁹⁵. Na uwagę zasługuje również uczynione przez ARCIC zastrzeżenie odnośnie do relacji pomiędzy prymatem a Kościołem. Nie istnieje – stwierdza ARCIC – możliwość odczytania terminu *ius divinum* w sensie ustanowienia prymatu będącego „źródłem [widzialnej struktury] Kościoła” czy „pośrednikiem w zbawieniu”²⁹⁶. Raczej – stwierdza *Dokument z Windsoru* – termin *ius divinum* należy odnosić do

²⁹⁴ Por. *Dokument z Windsoru*, 11.

²⁹⁵ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi o „Raporcie Końcowym ARCIC I, B III 2”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 181-190.

²⁹⁶ *Dokument z Windsoru*, 11.

papiestwa osadzonego w kontekście kolegialności biskupów realizowanej w *koinonii* całego Kościoła²⁹⁷. Chociaż w dokumentach ARCIC nie pada wprost pytanie o granice autorytetu prymacjalnego papieża, wynika ono z przejawianej przez Komisję troski o umiejscowienie prymatu uniwersalnego w kontekstualności Kościoła. Wskazówką do rozumienia tej kwestii w Kościele katolickim może być wypowiedź Kongregacji Nauki Wiary, w której stwierdzono, że sprawowanie prymatu jest ograniczone prawem Bożym i boską konstytucją Kościoła, zawartą w Objawieniu²⁹⁸.

Zasada wywodzenia prymatu uniwersalnego *de iure divino* implikuje problem uznania eklezjalności tych wspólnot kościelnych, które nie znajdują się w pełnej kanonicznej łączności z Biskupem Rzymu. Obawa taka została wyartykułowana w *Dokumencie z Windsoru*²⁹⁹. Zaprzeczenie eklezjalności Kościołów wchodzących w skład Wspólnoty Anglikańskiej oznaczałoby dla anglikanów konieczność wyrzeczenia się własnej historii i tradycji i musiałoby się równać zdradzie własnej tożsamości³⁰⁰. Wydaje się jednak, że naprzeciw tak wyrażonym obawom wychodzi wcześniejszy zapis *Dokumentu z Windsoru*, który stwierdza, że akceptacja katolickiej koncepcji prymatu nie oznacza stwierdzenia braku przynależności do Kościoła Bożego tych wspólnot chrześcijańskich, które nie pozostają w Komunii ze Stolicą rzymską³⁰¹. Co więcej – stwierdza dalej ten sam dokument – kanoniczna łączność z Biskupem Rzymu nie należy do koniecznych wyznaczników kościelności danej wspólnoty³⁰². *Dokument z Windsoru* podejmuje następnie interpretację doktryny o Kościele zawartej w konstytucji *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II. Ze stwierdzenia Soboru, że Kościół Chrystusowy trwa (łac. *subsistit*)³⁰³ w Kościele katolickim, dokument ARCIC wyprowadza wniosek, że Sobór odrzuca twierdzenie o utożsamieniu Kościoła Bożego z Kościołem katolickim jako jego jedynym wcieleniem³⁰⁴.

²⁹⁷ *Dokument z Windsoru*, 11.

²⁹⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat Następcy Piotra ...*, 7.

²⁹⁹ *Dokument z Windsoru*, 14.

³⁰⁰ Tamże.

³⁰¹ P. Kantyka, *Autorytet...*, dz. cyt., s. 87.

³⁰² *Dokument z Windsoru*, 12.

³⁰³ KK 8.

³⁰⁴ *Dokument z Windsoru*, 12.

Na podstawie powyższych stwierdzeń ARCIC uznaje, iż dokumenty Soboru Watykańskiego II pozwalają na wyciągnięcie wniosku, że z punktu widzenia Kościoła katolickiego Kościołom niebędącym w pełnej jedności ze Stolicą rzymską może brakować jedynie widzialnej jedności z całą wspólnotą chrześcijańską, utrzymywaną w Kościele katolickim³⁰⁵. Z takim jednak stwierdzeniem nie zgodziła się Kongregacja Nauki Wiary, wskazując, że w rozumieniu Kościoła katolickiego widzialna jedność nie jest zewnętrznym elementem dodanym do Kościoła lokalnego już posiadającego pełnię eklezjalności, lecz należy do samej istoty wiary, przenikając wszystkie jej elementy³⁰⁶.

Biorąc pod uwagę powyższą krytykę, jak również niewypracowanie przez ARCIC nowych sformułowań mogących rzeczywiście zastąpić terminologię *Vaticanum I*, za zbyt pochopne należy uznać ogłoszenie w *Dokumencie z Windsoru* osiągnięcie konsensusu na temat używania terminologii *ius divinum* odnośnie do pochodzenia prymatu Biskupa Rzymu³⁰⁷.

W dialogu doktrynalnym anglikańsko-katolickim nie mogło zabraknąć tak istotnej ekumenicznie kwestii, jaką jest władza jurysdykcyjna Biskupa Rzymu, pełniącego w stosunku do całego Kościoła funkcję prymatu uniwersalnego. Kwestia ta nie została wyeksponowana w pierwszym uzgodnieniu ARCIC na temat autorytetu w Kościele, *Dokumencie weneckim*, znalazła natomiast szczegółowe ujęcie w następnym uzgodnieniu – *Dokumencie z Windsoru* oraz w *Wyjaśnieniach*³⁰⁸. W *Dokumencie z Windsoru* oraz w *Wyjaśnieniach* termin „jurysdykcja” określony został jako „autorytet czy władza (*potestas*) konieczna dla skutecznego wypełniania urzędu”, której sposób wykonywania i zakres są określone przez naturę urzędu³⁰⁹. Jurysdykcja właściwa na każdym poziomie *episcopus* polega na służbie *koinonii* wspólnoty i jej umacnianiu, tak w wymiarze

³⁰⁵ *Dokument z Windsoru*, 12.

³⁰⁶ Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi...*, B III 2.

³⁰⁷ *Dokument z Windsoru*, 15.

³⁰⁸ *Dokument wenecki* (24) zasygnalizował jedynie problem jurysdykcji jako zagadnienie przeznaczone do dalszych studiów.

³⁰⁹ *Dokument z Windsoru*, 16; *Wyjaśnienia*, 6.

wewnętrznym, jak i pomiędzy różnymi wspólnotami chrześcijańskimi³¹⁰. Co więcej – jurysdykcja wiązana z *episcopo* jest zróżnicowana zgodnie z danym poziomem autorytetu³¹¹.

Niewątpliwie zagadnieniem przyciągającym najwięcej uwagi w dialogach na temat autorytetu w Kościele jest urząd prymatu uniwersalnego. Podobnie jak w innych kwestiach, tak i w przypadku papieskiej jurysdykcji temat ten budzi najwięcej obaw i wzniesia najwięcej polemik. ARCIC przyjmuje zasadę metodologiczną, zgodnie z którą rozpatruje zagadnienia związane z rolą Biskupa Rzymu, biorąc za punkt wyjścia *episcopo* biskupów³¹². Każdemu biskupowi przysługuje autorytet zwany jurysdykcją, który polega na przyjmowaniu odpowiedzialności za podejmowanie i wprowadzanie w życie decyzji niezbędnych dla sprawowania jego urzędu³¹³. Zgodnie z powyższym jurysdykcja biskupia papieża służy wypełnieniu zadań związanych z jego urzędem³¹⁴. Jednocześnie uniwersalna jurysdykcja papieża pomaga biskupom w wypełnianiu należącego do natury ich biskupiego urzędu zadania troski o Kościół powszechny³¹⁵. Dla anglikanów najtrudniejszą do zaakceptowania sprawą jest katolicka nauka o bezpośredniej, zwyczajnej i powszechnej jurysdykcji Biskupa Rzymu. Niepokojąco wygląda dla nich domniemana w przytoczonych atrybutach papieskiej jurysdykcji ewentualność uzurpowania przez papieża władzy właściwej metropolitom i biskupom, a więc zastępowania ich zwyczajnej jurysdykcji władzą nadrzędną. Wydaje się im to tym bardziej niebezpieczne, że Biskup Rzymski nie zna zawsze uwarunkowań lokalnych. Rodzi to również obawę o zagrożenie wolności sumienia i uprawnionej różnorodności kulturowej³¹⁶. ARCIC wychodząc naprzeciw tym obawom, usiłuje rozwiązać wątpliwości na płaszczyźnie terminologicznej, wyjaśniając znaczenie użytych terminów. I tak władza jurysdykcyjna papieża jest zwyczajna i bezpośrednia (to znaczy: nie pośrednia) jako

³¹⁰ *Wyjaśnienia*, 6.

³¹¹ Tamże.

³¹² P. Kantyka, *Autorytet...*, dz. cyt., s. 93.

³¹³ *Dokument z Windsoru*, 17.

³¹⁴ Tamże.

³¹⁵ Tamże, 19.

³¹⁶ *Dokument z Windsoru*, 18.

należąca do istoty jego urzędu, natomiast uniwersalność jej wynika z potrzeby zapewnienia możliwości służenia *koinonii* Kościoła w całości oraz w każdej jej części³¹⁷. Ponadto właściwym celem istnienia uniwersalnej jurysdykcji jest wyposażenie papieża w możliwość popierania katolicyzacji (powszechności) i jedności Kościoła oraz pielęgnowania bogactwa tradycji różnych Kościołów³¹⁸.

Odnosząc się do zapisów uzgodnienia na temat jurysdykcji zawartych w *Dokumencie z Windsoru*, Kongregacja Nauki Wiary powraca raz jeszcze do sformułowania z *Dokumentu weneckiego*, w którym zapisano, że Kościołom niebędącym w komunii z Rzymem, może nie brakować niczego innego do pełni jedności, jak tylko uznawania jurysdykcji papieskiej³¹⁹. Władza jurysdykcji nad wszystkimi Kościołami partykularnymi – wyjaśnia Kongregacja – należy z prawa Bożego do istoty urzędu prymatu uniwersalnego, nie jest więc czymś dodanym lub uznawanym np. z przyczyn historycznych³²⁰. W wypowiedzi tej w sposób ewidentny widoczny jest język konstytucji *Pastor aeternus*. Niestety, Sobór Watykański I nie wyjaśnił, w jaki sposób papież sprawując bezpośrednią jurysdykcję w danej diecezji, mógłby raczej umacniać, a nie osłabiać autorytet jej biskupa.

Zauważyć jednak należy, że ARCIC podejmuje próbę zakreślenia granic powszechnej jurysdykcji papieża, o której stwierdza, iż nie może być ona do końca zdefiniowana kanonicznie. Są to granice moralne wynikające z samej natury Kościoła oraz natury pasterskiego urzędu papieża³²¹. Przypomnieć można w tym miejscu, że heroldzi prymatu jurysdykcyjnego opisanego w *Pastor aeternus* mówili raczej o granicach wynikających z prawa Bożego i naturalnego³²².

Wobec obaw o brak sprecyzowania zakresu papieskiej jurysdykcji, z pewnym zdziwieniem można przyjąć równie nieprecyzyjny zapis *Dokumentu z Windsoru* mówiący o prawie papieża do podejmowania

³¹⁷ *Dokument z Windsoru*, 18.

³¹⁸ Tamże, 21.

³¹⁹ *Dokument wenecki*, 12.

³²⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi...*, B III 2; por. tenże, *Prymat...*, 6.

³²¹ *Dokument z Windsoru*, 20.

³²² P. Kantyka, *Autorytet...*, dz. cyt., s. 95.

„w pewnych przypadkach” interwencji w sprawy poszczególnych diecezji, jak też do przyjmowania apelacji od decyzji biskupów diecezjalnych. Tłumaczą to jednak następujące dalej słowa uzgodnienia twierdzące, że biskup diecezjalny jest podmiotem papieskiej jurysdykcji ze względu na ciężące na Biskupie Rzymu zadanie strzeżenia wiary i jedności Kościoła powszechnego³²³.

Wydaje się, że cała dyskusja nad zakresem władzy jurysdykcyjnej papieża została trafnie podsumowana przez ARCIC w *Wyjaśnieniach*. Podstawą problemu – stwierdza Komisja – nie jest jurysdykcja sama w sobie, lecz komplementarność i harmonijna współpraca różnych form *episcopate* w jednym ciele Chrystusa³²⁴. Należy przy tym jeszcze raz powrócić do terminologiczno-metodologicznego klucza, jakim jest w dokumentach ARCIC na temat autorytetu w Kościele termin oznaczający pasterski urząd nadzoru: *episcopate*. Ta bowiem funkcja zawiera w sobie odpowiednią dla danego stopnia urzędu władzę jurysdykcyjną, która ma taki zakres, jaki jest kanonicznie niezbędny do wykonywania zadań przynależnych do danego urzędu³²⁵.

Doktrynalne uzgodnienia na temat jurysdykcji papieża i biskupów mogą mieć daleko idące implikacje praktyczne. Gdyby bowiem przyjęcie katolickiego modelu władzy jurysdykcyjnej w wymiarze uniwersalnym i lokalnym (wraz ze wzajemnymi relacjami tychże) miało dla anglikanów oznaczać poddanie się pewnego rodzaju rzymskiemu uniformizmowi, oznaczać by musiało jakiegoś rodzaju rezygnację z własnego dziedzictwa. Kościoły anglikańskie obawiają się bowiem traktowania przez Rzym na podobieństwo katolickich Kościołów unickich, doświadczających dużej presji latynizacji³²⁶.

Problemem, którego nie da się również uniknąć w przypadku zjednoczenia anglikan i katolików są implikacje natury politycznej, a to ze względu na daleki stopień współzależności hierarchicznych struktur kościelnych oraz państwowych, datującej się od czasu angielskiej reformacji. Oczywiście, problem ten dotyczy jedynie Kościoła Anglii, a nie

³²³ P. Kantyka, *Autorytet...*, dz. cyt., s. 95.

³²⁴ *Wyjaśnienia*, 6.

³²⁵ *Wyjaśnienia*, 6.

³²⁶ *Dokument z Windsoru*, 22.

całej Wspólnoty Anglikańskiej. Chociaż obecnie władza państwowa w Wielkiej Brytanii oszczędnie korzysta ze swych prerogatyw względem Kościoła, to jednak należy mieć świadomość, że pozostawienie nierozwiązanej kwestii ewentualnego uznania prymatu papieskiego – a więc i papieskiej powszechnej jurysdykcji – przy jednoczesnej zależności jurysdykcyjnej biskupów anglikańskich od organów państwowych, może w przyszłości rodzić poważne problemy³²⁷. Niestety, dokumenty ARCIC nie poruszają tej delikatnej kwestii.

W tym miejscu przywołać należy jeszcze głos biskupów anglikańskich, którzy w dokumencie z 1997 roku poświęconym encyklice *Ut unum sint* nie kryją swoich obaw co do katolickiej nauki o zwyczajnej, bezpośredniej i powszechnej jurysdykcji Biskupa Rzymu; niektórzy widzą w niej zagrożenie dla apostolskiego autorytetu biskupów oraz dla kolegium biskupów jako całości; nie mają oni natomiast żadnej trudności w uznaniu samej potrzeby „widzialnej komunii” między wszystkimi Kościołami³²⁸.

W podsumowaniu tego wątku należy stwierdzić fundamentalną gotowość teologii anglikańskiej do zaakceptowania doktryny o prymacie papieskim, choć powstaje pytanie w jakim stopniu doszło do rzeczywistego zbliżenia w konkretnym ujmowaniu treści tej ważnej struktury kościelnej.

Zbliżenie stanowisk w takich sprawach jak proces historycznego kształtowania się synodalnych i metropolitalno-patriarchalnych struktur kościelnych oraz pewnych aspektów ich funkcjonowania, nie może być uznane za porozumienie w sprawie „zasad prymatu”. Ściśle bowiem rzecz biorąc w ujęciu katolickim zasady te w poważnej mierze wiążą się z zagadnieniami, które jako jeszcze nierozwiązane całkowicie wymagają dalszego badania. Zagadnieniami tymi są: rola i znaczenie tekstów prymacjalnych, rozumienie i zakres władzy jurysdykcji, oraz nieomylność. W istocie, jak wynika z przeprowadzonej analizy sprawy pochodzenia prymatu „z prawa i ustanowienia Chrystusa” oraz pojmowania uprawnień zwierzchnich, nadal dalekie są od identycznego pojmowania przez

³²⁷ Por. S. C. Napiórkowski, *Uzgodnienie...*, art. cyt., s. 67.

³²⁸ *Odpowiedź biskupów Kościoła Anglii*, SiDE, nr 2 (1998), s. 97-122.

obydwie strony. Tkwienie w perspektywie wierności dla wymogów struktury Kościoła z istotnymi elementami składowymi, jakimi są prymat, kolegialność i wspólnotowy charakter Kościoła z nastawieniem na bezwzględną wierność wobec tego, co wiążącego na temat prymatu znajduje się w Piśmie świętym i przenikniętej działaniem Ducha Świętego Tradycji, stanowi rzeczywiście podstawę do nadziei, że i w trudnych kwestiach szczegółowych w końcu dojdzie do ujednoczenia stanowisk w sprawach, które stanowią istotę prymatu. Nieodzownym do tego jednak będzie dalej cierpliwie prowadzona wymiana myśli, która pomoże do oczyszczenia wywodzącej się z Bożego ustanowienia treści prymatu z pierwiastków zubażających, czy przesadnie ją rozbudowujących.

Podsumowując rozważania drugiego rozdziału należy stwierdzić, że choć wiele jeszcze w procesie chrześcijańskiego porozumienia w sprawie prymatu papieża pozostaje do zrobienia, to przecież jest faktem, że nadspodziewanie dużo na tej drodze już zrobiono i osiągnięto. A to, w oparciu o rzetelne poszukiwanie prawdy Chrystusowej w prawdzie o prymacie, przy tej dziwnej nostalgii jaka nurtuje współczesne chrześcijaństwo akatolickie za widzialnym ośrodkiem jedności i przy pokornym poczuciu strony katolickiej, że posiadany dar nie zawsze potrafiła ona dobrze wykorzystać – wydaje się, że daje podstawy do przekonania, iż przyszedł czas na porozumienie się chrześcijan w tej tak bardzo dzielącej ich dotąd sprawie.

ROZDZIAŁ III

PERSPEKTYWY SPRAWOWANIA POŚLANNICTWA BISKUPA RZYMU

Po dotychczasowych analizach wizji prymatu w Kościele katolickim oraz w Kościołach i Wspólnotach odłączonych oraz prześledzeniu dialogu ekumenicznego w tej kwestii należy przejść do syntezy otrzymanych wyników i zaprezentować najnowszą problematykę dotyczącą posługi Biskupa Rzymu oraz nakreślić spektrum dalszych działań ekumenicznych w tej kwestii.

Na plan pierwszy wysuwają się tutaj nowe czynniki dotyczące posługi prymacjalnej, które w ostatnich latach pozwalają usytuować w perspektywie mniej polemicznej ekumeniczny problem papieństwa. Na drugim miejscu sytuują się najważniejsze kwestie problemowe w dialogu ekumenicznym nad prymatem. Wreszcie w końcowej, trzeciej części tego rozdziału, zostaną naszkicowane pewne zadania priorytetowe, mające na celu stopniowe zbliżanie się Kościołów w tej dziedzinie.

1. Zagadnienie papieństwa w nowej sytuacji

Dzięki światłom ekumeny prawda o prymacie ożywiła się, nabrała mocy i zjaśniła jeszcze bardziej jako dar z nieba. Przy tym pojawiają się także pewne nowe jej aspekty. Dzieje się to, chyba słusznie i prawidłowo, przede wszystkim wewnątrz Kościoła katolickiego³²⁹.

Prymat Piotra i jego następców jest postrzegany w Kościele zawsze jako posługa – urząd ustanowiony przez Chrystusa, dla zachowania jedności wspólnoty i wyznawania autentycznej wiary. Analiza historyczna

³²⁹ Cz. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 222.

ujawnia zmieniające się formy spełniania tej misji, jednak należy podkreślić, że jej cel i natura, wynikające z woli Chrystusa, pozostają w istocie niezmiennie. Długa droga badań i interpretacji prymatu znalazła swoje formalne zwieńczenie na Soborze Watykańskim I, na którym ogłoszony został dogmat o prymacie jurysdykcji Biskupa Rzymu i jego nieomylności. Uwypuklono w nim przede wszystkim aspekt prawny zagadnienia, wyrażający się zewnętrznym pojmowaniem urzędu papieża jako podmiotu najwyższej władzy w Kościele³³⁰. Pominięto natomiast w dużej mierze uwarunkowania religijne i eklezjalne, tzn. zakotwiczenie prymatu w misji Chrystusa oraz umiejscowienie go w Kościele, a nie ponad nim³³¹.

Jak to już zostało powiedziane wcześniej, *Vaticanum II*, potwierdzając dogmat prymacjalny, dokonało pewnego dookreślenia tej prawdy o wymiar uwzględniający organiczne współistnienie Biskupa Rzymu i kolegium biskupów. Rozwijający się w tym czasie ruch ekumeniczny, dla którego prymat Piotra i jego następców jest istotnym i trudnym problemem, wniósł nowe elementy do dyskusji teologicznej. Odmienne od katolickich kryteria pojmowania tego zagadnienia spowodowały konieczność nowych, szczególnie historycznych badań, prowadzonych w ramach różnego rodzaju komisjach teologicznych³³².

W swoich dokumentach o wydzwiku eklezjologicznym – nie tylko w *Lumen gentium* i w *Gaudium et spes*, ale także w deklaracji *Dignitatis humanae* – Sobór Watykański II dał wyraz nowej świadomości odnośnie do miejsca i misji Kościoła, przyjmując pewne wymiary akcentowane w myśli i praktyce innych Kościołów chrześcijańskich. W tym względzie, wśród innych perspektyw, wysuwa się na czoło ujęcie Kościoła jako sakramentu (misterium) w świetle tajemnicy Trójcy Świętej³³³ i na linii historyczno-zbawczej, wizja Kościoła jako Ludu Bożego oraz nowe ujęcie relacji: hierarchia – laikat, zaakcentowanie wspólnego kapłaństwa

³³⁰ Sobór Watykański I, konst. *Pastor aeternus*, 16-24; K. Schatz, *Prymat...* dz. cyt., s. 237; E. Tomaszewski, *Prymat...*, art. cyt., s. 26; A. Zambarbieri, *Obraz papieża...*, art. cyt., s. 64-66.

³³¹ M. Żmudziński, „Ty jesteś...”, dz. cyt., s. 174.

³³² Tamże.

³³³ Zob. B. Forte, *Kościół ikoną Trójcy Świętej*, Wrocław 1991.

wiernych wraz z otwarciem przestrzeni dla ich uczestnictwa w życiu Kościoła, zarys teologii Kościoła lokalnego jako pewna korekta nazbyt abstrakcyjnych ujęć powszechności Kościoła, stwierdzenie kolegalności biskupów jako wspornika i obramowania, niezbędnych dla prymatu, uznanie społecznego i obywatelskiego prawa do wolności religijnej, specjalna troska o to, by Kościół wędrował przez dzieje łącznie z innymi ludźmi, grupami, instytucjami³³⁴. Jeżeli faktem jest, że w odniesieniu do posługi papieża, jego prymatu jurysdykcyjnego i nieomyślności Sobór Watykański II ograniczył się jedynie do powtórzenia stwierdzeń *Vaticanum I*, pozostawiając otwarte (i nierozstrzygnięte) różnorodne problemy oraz nie wnikając wyraźnie w zawartą w nich problematykę ekumeniczną, to przecież posługa ta zostaje tutaj ujęta w innej perspektywie. *Vaticanum II* umożliwiło taki kierunek myślenia, w którym Kościół powszechny pojmowany jest jako wspólnota-komunia Kościołów lokalnych³³⁵. Tym samym nastąpiło odejście od modelu Kościoła jako społeczności doskonałej, której jedność wynikała głównie z silnie scentralizowanej, formalnie ukonstytuowanej struktury. W ramach takiego modelu nie zanikały bowiem, a nawet powodowały niemałe trudności odrębności ludzkie i kulturowe tam, gdzie Kościół wcielał się w życie³³⁶. Elementami właściwymi Kościoła powszechnego, nie wywodzącymi się z partykularności Kościołów, ale mimo to będącymi wewnętrznymi elementami w każdym Kościele lokalnym są prymat Biskupa Rzymu i kolegium biskupów. W związku z tym można stwierdzić, że promocja jedności, która nie przeszkadza różnorodności, jak również uznawanie i popieranie zróżnicowania, które nie przeszkadza jedności, ale ją ubogaca, jest pierwszorzędnym zadaniem Biskupa Rzymu. Należy też dodać, że jedność Kościoła według katolickiej nauki wiary jest zawsze jednością i hierarchiczną *communio* z urzędem Piotrowym³³⁷.

³³⁴ J. E. Borges de Pinho, *Posługa Piotra...*, art. cyt., s. 107.

³³⁵ Mówi o tym Jan Paweł II w ChL 19, odwołując się też do interpretacji *Vaticanum II* przez II Nadzwyczajny Synod Biskupów w 1985 r.; por. G. M. Garrone, *Doświadczenie soboru*, OR, nr 10-12 (1985), s. 7.

³³⁶ M. de Rocha Felicio, *Prymat papieski a Kościół lokalny*, ComP, nr 4 (1993), s. 102-103.

³³⁷ W. Kasper, *Kościół jako sakrament jedności*, ComP, nr 2 (1988), s. 8.

Chociaż realizuje się to jeszcze w sposób bardziej praktyczny niż teoretyczny i raczej na płaszczyźnie refleksji teologicznej niż w pojęciach wyraźnego nauczania magisterium, prawdą jest jednak, że Kościół katolicki przyjmował (i nadal przyjmuje) dogmaty *Vaticanum I*, dotyczące papieżstwa – prymat jurysdykcji oraz nieomyłność nauczania papieża *ex cathedra* – czyniąc to jednak w taki sposób, który ułatwia bardziej wyrównane i zrównoważone zrozumienie sensu tych dogmatów³³⁸. W tym procesie stopniowego wyjaśniania dochodzi do głosu coraz wyraźniejsza świadomość konieczności zintegrowania nieomyłności papieża z niezłomnością Kościoła (w wierze) i z nieomyłnością całego ludu Bożego, wyposażonego w „zmysł wiary”³³⁹. Uznaje się przy tym, że wykonywanie prymatu jurysdykcyjnego musi mieć na uwadze kolegialność biskupów i winno się z nią liczyć³⁴⁰. Przede wszystkim zaś zwraca się większą uwagę na założenia porządku hermeneutycznego, które trzeba uwzględniać przy omawianiu uwarunkowań historyczno-kulturowych Soboru Watykańskiego I po to, by prawdy tam sformułowane odczytać właściwie i poprawnie wyrazić – w świetle współczesnej świadomości eklezjalnej. Owoce tego procesu recepcji są jeszcze dalekie od tego, aby dla niekatolików stały się już możliwe do zaakceptowania dogmaty *Vaticanum I*. Niemniej jasne są dla wielu zmiany dokonane zarówno w dziedzinie przezwyciężenia pewnych dwuznaczności, jak też w kwestii możliwego do zaakceptowania sensu tych dogmatów³⁴¹.

Na zmianę klimatu wokół papieżstwa wpłynęła także w znacznej mierze forma sprawowania w ostatnich dziesięcioleciach swej posługi przez papieży, poczynszy od Jana XXIII. Bowiern eklezjalny wymiar prymatu znajduje w każdorazowym następcy św. Piotra wymiar osobowy, tzn. indywidualne rozeznanie i oryginalną realizację³⁴². O ile wymiaru praktycznego nie można ignorować we wszystkich kwestiach ekumenicznych, to nabiera on tutaj szczególnego znaczenia, gdyż w problematyce papieżstwa zakorzenione są głęboko różnorakie doświadczenia,

³³⁸ J. E. Borges de Pinho, *Posługa Piotra...*, art. cyt., s. 107.

³³⁹ KK 12.

³⁴⁰ M. Żmudziński, „*Ty jesteś ...*”, dz. cyt., s. 87-88.

³⁴¹ J. E. Borges de Pinho, *Posługa Piotra...*, art. cyt., s. 108.

³⁴² M. Żmudziński, „*Ty jesteś ...*”, dz. cyt., s. 174.

uprzedzenia, dwuznaczności i niedomówienia. Wielkie znaczenie ma zatem tutaj nowy sposób sprawowania misji przez Biskupa Rzymu, który prezentował Jan Paweł II.

Prymat św. Piotra jest rzeczywistością na wskroś prakseologiczną, gdyż jest prawdą i zdolnością adaptującą Kościół do czasu i miejsca w jego nadprzyrodzonej misji ewangelizacyjnej³⁴³. Jako urząd czy też posługa w Kościele jest zawsze zakotwiczony w konkretnej osobie Biskupa Rzymu. Można więc powiedzieć, że prawda teoretyczna o prymacie, zawierająca niezmiennie pierwiastki doktrynalne, jest objawiana zawsze przez konkretną osobę. Wskazuje się w związku z tym, że każdy pontyfikat posiada własny profil i rytm uwarunkowany osobowością papieża i specyficzną sytuacją Kościoła i świata. Nadto, należy podkreślić za S. Nagym, że najpierw jest prymat, dziedzictwo Piotrowe z jego podstawową strukturą i przeznaczeniem, a dopiero potem konkretny pontyfikat, konkretna realizacja papieskiego posłannictwa z uwarunkowaniami określonej osobowości i dziejowego momentu³⁴⁴.

By precyzyjniej określić te dwa wymiary prymatu wprowadza się od pewnego czasu dwie formuły: posłannictwo Piotra, które jest jedno, jasno określone od strony doktrynalnej oraz posłannictwo papieża, które jest każdorazowym, uwzględniającym wszelkie okoliczności, pontyfikatem konkretnego papieża, realizującym jednak zawsze to pierwsze posłannictwo³⁴⁵.

Teza o rosnącym znaczeniu urzędu Biskupa Rzymu na progu trzeciego tysiąclecia jest wynikiem apostolskiego wysiłku i osobistego charyzmatu Jana Pawła II. Zmienił on bowiem sam prakseologię prymatu. Ze stacjonarnego, tronowego i „nieruchomego” uczynił wędrowny, służebny i misyjny. Z oddalonego historycznie – obecny i bliski. U podstaw teologicznych tego przeorientowania leży – zdaniem Cz. Bartnika – założenie połączenia praktycznie urzędu św. Piotra z misją św. Pawła Apostoła Narodów. Piotr był przede wszystkim dla chrześcijan z Żydów, Paweł zaś dla chrześcijan z narodów pogańskich. Jak Opatrzność złączyła ich

³⁴³ Cz. Bartnik, *Prymat papieski w świetle eklezjologii prakseologicznej*, ComP, nr 6 (1991), s. 81.

³⁴⁴ S. Nagy, *Godzina prymatu papieskiego*, TPow, nr 45 (1978), s. 6.

³⁴⁵ S. Nagy, *Dwa oblicza papieża*, „Niedziela”, nr 26A (1998), s. 1.

obu śmiercią w Rzymie, tak Jan Paweł II połączył ich role, stając się „Piotro-Pawłem”, Piotrem – Misjonarzem świata. Oznacza to także szukanie jakiejś równowagi między posłaniem do Żydów i do „pogan” zarazem, żeby nie doszło do rozbicia na dwa Kościoły: judaistyczny i uniwersalistyczny³⁴⁶.

Jan Paweł II w swoim zaangażowaniu ekumenicznym odnosił się też bardzo wyraźnie do spełnianej przez siebie funkcji prymacjalnej. Najważniejszym jego głosem jest bez wątpienia encyklika *Ut unum sint*, w dużej części poświęcona posłudze Biskupa Rzymu, co zostało już zasygnalizowane w pierwszej części pracy. Papież Polak również w tym obszarze nie odstąpił od podstawowego kryterium wiarygodnego dialogu, jakim jest spotkanie w prawdzie. Wiąże się to więc z pełnym i adekwatnym przedstawianiem katolickiego poglądu określającego prymat. Tej troski o własną tożsamość, zgodną z wielowiekową tradycją i jej klarowną prezentację nie umniejsza w niczym świadomość Biskupa Rzymu zasadniczych różnic w pojmowaniu prymatu przez inne wyznania chrześcijańskie³⁴⁷. Jest to więc postawa, co podkreślają komentatorzy, daleka od fałszywego irenizmu³⁴⁸.

Jako logiczną konsekwencję tej postawy należy widzieć też, bez wątpienia najdalej idącą inicjatywę dotyczącą prymatu, zapraszającą do wspólnego poszukiwania, adekwatnej do współczesnej sytuacji ekumenicznej, nowej formuły prymatu. Już w 1988 roku papież wobec Dymitriosia I uzewnętrznił swoje twórcze poszukiwania: „Modłę się gorąco do Ducha Świętego, by obdarzył nas swoim światłem i oświecił wszystkich pasterzy i teologów naszych Kościołów, abyśmy wspólnie poszukiwali takich form sprawowania owego urzędu, w których możliwe będzie realizowanie uznawanej przez jednych i drugich posługi miłości”³⁴⁹.

³⁴⁶ Cz. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 223.

³⁴⁷ „Zdaję sobie sprawę, że wśród chrześcijan istnieją różne interpretacje znaczenia i zakresu posługi Biskupa Rzymu, nawet wówczas, gdy ta posługa służy sprawie jedności”. *Dążymy do tej jedności, której pragnął Chrystus*, OR, nr 5-6 (1989), s. 21.

³⁴⁸ J. Krasieński, *Z kart Magisterium Kościoła*, Sandomierz 1998, s. 170; H. Seweryniak, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 145.

³⁴⁹ *Homilia w Bazylice Watykańskiej w obecności Dymitriosia I, Arcybiskupa Konstantynopola i Patriarchy ekumenicznego* (6.12.1987), AAS 80:1988, s. 714.

Najszerzej tę kwestię Jan Paweł II poruszył w encyklice *Ut unum sint*³⁵⁰. Papież czyni w niej wyraźne rozróżnienie między formą sprawowania prymatu a istotą jego misji³⁵¹. Rozróżnienie takie jest bogate w sens, albowiem obydwa elementy nie pokrywają się ze sobą.

Ruch ekumeniczny stawia naturalnie kwestię rozróżnienia między obydwiema funkcjami. Jest to oczywiste dla Kościoła prawosławnego, który zachował system patriarchalny. To oczywiste również dla wspólnoty anglikańskiej, która zachowuje wielowiekowe, prawomocne tradycje prymatów regionalnych i pewien szczególny sposób zarządzania. Jest to prawdziwe w przypadku Kościołów i Wspólnot kościelnych wywodzących się z reformacji, bardzo uwrażliwionych na biblijne podstawy prymatu Piotrowego. Wiadomo, że nie można stawiać żadnych warunków dla powrotu do pełnej jedności, która wykracza poza wymagania wiary, jak podkreśla sama encyklika.

Wyrażone przez papieża rozróżnienie otwiera zatem drogę, która może się okazać bardzo płodna. Dokument Jana Pawła II kładzie również nacisk na nawrócenie, które winno przewodzić marszowi ku jedności. Papież przejmuje prośbę o przebaczenie, jaką wyraził Paweł VI na soborze³⁵². Prawdą jest przecież, że nawrócenie to dotyczy wszystkich chrześcijan, w tym i katolików. Na polu nawrócenia nigdy nie należy czekać, aby bliźni zrobił pierwszy krok, trzeba samemu wyjść ku niemu, jak Pan wychodził ku ludziom na przestrzeni historii zbawienia. Otóż jeśli nawrócenie łączy się ze słowami, to nie może się jednak tylko do nich ograniczać: musi wyrażać się w czynach³⁵³.

I rzeczywiście, wskazać można wiele inicjatyw jako odpowiedź na ten ważny krok ekumeniczny Jana Pawła II³⁵⁴. Jest to więc tworzenie

³⁵⁰ UUS 88-96

³⁵¹ Tamże, 95

³⁵² UUS 88; por. Jan Paweł II, *Przemówienie do Ekumenicznej Rady Kościołów* (12.06.1984), 2: „Insegnamenti” VII, 1 (1984), 1686.

³⁵³ B. Sesboüé, *Władza...*, dz. cyt., s. 281.

³⁵⁴ Wymienić można chociażby sympozjum na temat: *Prymat Nstępcy Piotra* zorganizowane przez Kongregację Nauki Wary w grudniu 1996 r. z udziałem przedstawicieli innych wyznań chrześcijańskich; por. OR, nr 2 (1997), s. 6. Pewną formą odpowiedzi było też kolejne, odbyte w inicjatywy wiedeńskiej fundacji *Pro Oriente*, studyjne seminarium ekumeniczne poświęcone zagadnieniu autorytetu i jurysdykcji w Kościele;

za sprawą Papieża Polaka zupełnie nowej perspektywy spotkania ekumenicznego.

Również następca Jana Pawła II, papież Benedykt XVI dał jasno do zrozumienia, że pragnie być kontynuatorem ekumenicznych dążeń swojego Poprzednika. Dał temu wyraz m. in. podczas spotkania z sekretarzem generalnym Światowej Rady Kościołów³⁵⁵, a także w czasie rozważania przed modlitwą Anioł Pański w uroczystość świętych Apostołów Piotra i Pawła 2005 r.³⁵⁶ oraz następnego dnia w czasie audiencji dla delegacji Ekumenicznego patriarchatu Konstantynopola³⁵⁷.

Jednak ostatnio zaczęły pojawiać się opinie, że Benedykt XVI ma zamiar zrezygnować z przysługującego Biskupom Rzymu tytułu Patriarchy Zachodu. Przez część prawosławnych, w tym zwłaszcza przez cerkiew rosyjską, zostało to odczytane jako prowokacyjna chęć podkreślenia prymatu papieża w całym świecie chrześcijańskim³⁵⁸.

Realizacja posługi papieskiej w ostatnim czasie, niezależnie od całej różnorodności zachowań i stylów personalnych, ma zatem dla działalności ekumenicznej, dla nastawienia bardziej pastoralnego oraz dla wzrostu wiarygodności w ramach światowej opinii publicznej ogromne znaczenie: sprawia, że znikają pewne przynajmniej uprzedzenia, ranga

por. W. Hryniewicz, *Na drogach...*, dz. cyt., s. 181-182. Podobne inicjatywy miały też miejsce w Polsce: Opolu i Kamieniu Śląskim odbyło się sympozjum zorganizowane przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego oraz Instytut Ekumeniczny KUL poświęcone ekumenicznemu przesłaniu encykliki *Ut unum sint*; zob. *Perspektywy jedności...*, dz. cyt. Temu zagadnieniu poświęcono także międzyuczelniane sympozjum w Warszawie; zob. R. Porada, *Posługa papieża...*, dz. cyt. W Olsztynie w dniach 17-17.10.2001 r. odbyło się ekumeniczne seminarium poświęcone zagadnieniu urzędu i posłannictwu Biskupa Rzymu; zob. *Posłannictwo...*, dz. cyt. Również *Tygodnik Powszechny* nr 26 z dnia 26.06.1996 r. opublikował wypowiedzi przedstawicieli innych wyznań jako odpowiedź: Bartłomiej I, *Patriarcha Kościoła*, s. 12; K. Raiser, *Pierwszy pośród równych*, s. 12; J. Kracik, *Prymat na drogach historii*, s. 12-13; M. Thurian, *Piotr i Kościół*, s. 13.

³⁵⁵ Benedykt XVI, *Możecie liczyć na moją dobrą wolę*, OR, nr 9 (2005), s. 35.

³⁵⁶ Benedykt XVI, *Prymat w służbie jedności*, OR, nr 9 (2005), s. 18-19.

³⁵⁷ Tenże, *Nie możemy uchylać się od dialogu prawdy*, OR, nr 9 (2005), s. 20-21.

³⁵⁸ *Krytyczne stanowisko rosyjskiej cerkwi wobec zniesienia tytułu Patriarchy Zachodu*, w: <http://www.christianitas.pl/c/wydarzylosie/?id=689>, 8.03.2006.

zaś służby na rzecz wspólnoty Kościołów na płaszczyźnie uniwersalnej staje się mniej trudna do przyjęcia³⁵⁹.

Innym czynnikiem nowego spojrzenia na prymat papieża jest ujawnienie się bezspornego zaangażowania się papieża na rzecz obrony wartości chrześcijańskich oraz służby wartościom religijnym i moralnym, które na nowo ukazują się jako podstawowe wartości życia ludzkiego. Autentyczne służenie prawdzie, rzeczywista troska o los człowieka i świata, stawanie w obronie krzywdzonych i cierpiących, niestrudzone wybieganie poza ciasną skalę rozwiązań doczesnych, niewzruszone trwanie przy tym, co autentycznie ewangeliczne – oto program współczesnego papieża – program, który nie może nie budzić afirmacji, szacunku i podziwu³⁶⁰.

W ten właśnie sposób widziany i doświadczany prymat papieski staje się przedmiotem zainteresowania, a nawet fascynacji świata chrześcijańskiego, ale nie tylko. Na taki autorytet duchowy, skonkretyzowany w jednostce ludzkiej, bez zastrzeżeń oddanej wyznawanym zasadom, wrażliwi są wszyscy bez względu na różnice religijne czy światopoglądowe. Tym też chyba tłumaczą się wizyty w Watykanie składane przez najwybitniejszych mężów stanu całego świata. Poza tym papież, zwłaszcza dzisiejsze, przy całej swej wielkości i wyjątkowości, z nikim nie rywalizuje i nikomu nie zagraża; jest sprawą jednego człowieka, którego nikt nie musi się obawiać, gdyż jest na służbie wszystkim³⁶¹.

Zwiększająca się łatwość przyjęcia prymatu ze strony niekatolickiej wzmagają się jeszcze dzięki wzrostowi w łonie różnych Kościołów i Wspólnot swoistego wyczucia, względnie wrażliwości na znaczenie instytucjonalnych form koordynacji i na rolę czynnika jednoczącego, zdolnego stać się zaczynem spójności wewnętrznej, powodującego wiarygodne (i autorytatywne) stwierdzenie prawdy oraz wspólne świadectwo³⁶². Ta nowa wrażliwość uzyskała na przykład swój wyraz w utworzeniu i rozwoju

³⁵⁹ J. E. Borges de Pincho, *Posługa Piotra...*, art. cyt., s. 108.

³⁶⁰ K. Kupiec, *Posłannictwo...*, art. cyt., s. 163.

³⁶¹ K. Kupiec, *Posłannictwo...*, art. cyt., s. 164.

³⁶² Lynch J. E., *Dodatnie i ujemne strony ośrodka koordynacyjnego*, „Concilium”, nr 1-10 (1971), s. 191-195.

różnych federacji światowych (luterskich, reformowanych, itd.) ale także w samym ruchu ekumenicznym w ogólności, jak ukazuje to Światowa Rada Kościołów, która od r. 1948 ucieleśnia poniekąd cały zespół wysiłków podejmowanych przez Kościoły, a mających na względzie widzialne formy jedności, uzewnętrznienie tej samej wiary oraz wspólną służbę światu. W ostatnich zaś latach powiększyła się znacznie ilość głosów i inicjatyw ukazujących wyraźnie, że Kościoły są w stanie odpowiedzieć na wyzwania dotyczące świadectwa wiary w świecie dzisiejszym tylko wtedy, gdy potrafią urzeczywistniać własną tożsamość jako jedność tychże Kościołów oraz rozwijać znaki i formy wiarygodnej obecności na płaszczyźnie uniwersalnej, a także wynajdywać narzędzia dostosowane do wspólnego głoszenia, i to z pewnym autorytetem (na płaszczyźnie wewnętrznej i zewnętrznej). Pytanie o widzialny fundament jedności wiary i komunii zyskuje w tym kontekście większą spistość poprzez ukierunkowanie go na problem służby, której „użyteczność” odczuwana jest coraz bardziej przez Kościoły, niekiedy nawet z przeświadczeniem, że chodzi właśnie o to, czego im brakuje (nawet gdy w dalszym ciągu odrzuca się prymat i nieomyślność papieża w ich ujęciu katolickim)³⁶³.

Innym czynnikiem zasługującym na uwagę jest faktyczny postęp w ostatnich latach w łonie teologii ewangelickiej, gdy chodzi o świadomość konieczności uznania strukturalnej rangi oraz znaczenia posługi święceń w Kościele. Chociaż zagadnienie to stanowi nadal wielką trudność dla pełnego konsensusu ekumenicznego, prawdą jest jednak, że nacisk, z jakim poruszano tę kwestię w pierwszych dialogach posoborowych, i stopniowe zwracanie uwagi na elementy struktury kościelnej, nieodzowne dla Kościoła zjednoczonego, przyniosły owoce w postaci większej wrażliwości Kościołów wywodzących się z reformacji na tę rzeczywistość. Ta nowa wrażliwość wyraża się na przykład tak, jak czyni to *Dokument z Limy*, zaaprobowany w r. 1984 przez Komisję „Wiara i Ustrój” Ekumenicznej Rady Kościołów, który wzywa do uznania trójczłonowej struktury posługi kościelnej i do przyjęcia struktury episkopalnej te Kościoły, które jej nie mają lub nie doceniają³⁶⁴. Wrażliwość ta

³⁶³ J. E. Borges de Pincho, *Posługa Piotra...*, art. cyt., s. 109.

³⁶⁴ Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, *Chrzest, Eucharystia,*

jednak wyraża się także w coraz większym zwracaniu uwagi na wymiar osobowy, który – obok wymiaru wspólnotowego i kolegialnego – przynależy niezbywalnie do wykonywania posługi kościelnej³⁶⁵. Wszystko to stwarza pewne podstawy do sądzenia, iż stanie się w przyszłości możliwa do przyjęcia posługa Piotra w Kościele.

Obecnie, w sytuacji konieczności prymatu jako znaku czasów, kształtują się i to niezależnie od wyznania – według Cz. Bartnika – trzy zasadnicze postawy względem tej Bożej instytucji: wyciszenie, zmiana sposobu realizacji i „neo-prymat”³⁶⁶.

Znaczna część teologów wywiera nacisk, by w dobie ekumenizmu Kościół katolicki wyciszył prymat, by go zamilczał doktrynalnie, a nawet zawiesił praktycznie. Miałoby to stworzyć pole dla działania Ducha Świętego Jednoczyciela. Jednakże jest to stanowisko z gruntu błędne; jest to szukanie jedności doktrynalnej za cenę scedowania z dogmatu katolickiego³⁶⁷.

Idąc za ogólnym duchem reform Kościoła wysuwa się coraz częściej postulat, by odpowiednio dziś zmienić zewnętrzne sposoby wykonywania władzy Biskupa Rzymu. Przede wszystkim chodziłoby o odejście od cezaryzmu rzymskiego, czystego monarchizmu i centralizmu administracyjnego, utworzenie nowej autonomii i tożsamości Kościołów lokalnych, o dowartościowanie bogactw duchowych Kościołów lokalnych, rozwinięcie pluralizmu kulturowego³⁶⁸. Ideę reformy prymatu poparł Jan Paweł II³⁶⁹.

W sytuacji głębokiego i bolesnego rozbitcia chrześcijaństwa coraz częstsze są opinie ze strony wszystkich wyznań, że jakiś prymat należy dziś umocnić i ściślej związać nie tylko z samym Kościołem katolickim, ale z całym światem chrześcijańskim. Taki „neo-prymat” w ścisły sensie nie jest jednak możliwy, ponieważ nie da się go wytworzyć siłami

posługiwanie duchowne: Dokument z Limy 1982, „Teologia w dialogu”, t. 4, red. W. Hryniewicz, S. J. Koza, Lublin 1989.

³⁶⁵ J. E. Borges de Pincho, *Posługa Piotra...*, art. cyt., s. 110.

³⁶⁶ Cz. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 149.

³⁶⁷ Cz. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 149.

³⁶⁸ Tamże.

³⁶⁹ UUS 95.

czysto ludzkimi, a następnie zredukować jedynie do funkcji zewnętrznie unifikującej społeczności religijnej³⁷⁰.

Podsumowując powyższy paragraf należy przypomnieć, że celem jego było dokonanie przeglądu czynników, które postawiły zagadnienie prymatu w nowym świetle. Kolejno więc zostały poruszone następujące elementy: nowa świadomość eklezjologiczna wyrażona w dokumentach Soboru Watykańskiego II; proces recepcji Vaticanum I; praktyka papieństwa w ostatnich latach reprezentowana zwłaszcza przez Jana Pawła II; znaczenie centrum jedności; nowa wrażliwość na miejsce i rolę posługiwania wypływającego ze święceń. Przedstawiono również współczesne postawy wobec reformy prymatu.

Wszystkie te punkty przemawiają na korzyść stwierdzenia, iż mimo wielkich trudności na jakie napotyka dialog ekumeniczny w odniesieniu do prymatu wydaje się, że przybliży się spełnienie nadziei na osiągnięcie – w znaku Piotra – widzialnej jedności Kościoła Chrystusowego.

2. Kluczowe problemy w dyskusji nad prymatem

Po wskazaniu czynników dotyczących pozytywnych zmian zachodzących w stosunku do papieństwa ze strony Kościołów i Wspólnot odłączonych konieczne jest w celu uzyskania pełnego obrazu zagadnienia prześledzenie najważniejszych kwestii problemowych dzielących poszczególne wyznania chrześcijańskie w materii posługi prymacjalnej.

Pierwszy problem dotyczy wzorca jedności, o jaką chodzi i jakiej się pragnie³⁷¹. Jest to realny wymóg obiektywnego kształtowania dialogu z zamiarem osiągnięcia pożądaných wyników i uczynienia kroków możliwych i niezbędnych na drodze faktycznego zbliżenia się Kościołów.

Gdy chodzi konkretnie o posługę Piotra, uznawaną przez Kościoły, proces wyjaśnienia wzorca jedności jest tu zagadnieniem podstawowym. To ono powinno doprowadzić do przewyciężenia urojeń z przeszłości, ukazać nowe i bardziej odpowiednie formy wykonywania tej posługi,

³⁷⁰ Cz. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 1450-151.

³⁷¹ Zob. S. C. Napiórkowski, *Modele jedności*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, Lublin 1996, s. 479-503.

a także uwypuklić jej znaczenie dla Kościoła powszechnego, aby trwał on w prawdzie i jedności. Chodzi konkretnie o wypracowanie takiego wzorca jedności, w którym stwierdzenie tożsamości tej samej wiary da się w pełni pogodzić z istnieniem uprawnionych różnic; w którym rozwiną się takie style odniesień i struktur, które umożliwią wzajemne ubogacanie się Kościołów wzajemną historią i tradycją. Chodzi więc o model jedności, w którym istnienie powszechnej posługi na rzecz wspólnoty jawi się jako służba dla jedności w wierze³⁷².

W kontekście tego wzorca jedności Kościół katolicki jest szczególnie powołany do wyjaśnienia w sposób niedwuznaczny tego, co rozumie pod pojęciem „jedność w wielości”. Powinien przede wszystkim jasno ustalić, że model Kościoła pomyślanego jako uniformistyczny i kierowanego centralnie należy już definitywnie do przeszłości, ukazując przy tym pozytywnie, że różnorodność jest faktycznie do przyjęcia i zaaprobowania oraz podając, jak ma się ukształtować relacja między koordynacją centralną a autonomią lokalną. Kościołom wywodzącym się z reformacji narzuca się z kolei zadanie strukturalne przekonującego wyrażenia wymogów jedności organicznej i widzialnej. To zaś pociąga za sobą konieczność podania bardziej określonych zarysów założeń komunii kościelnej i jej form trwałych, nie pomijając przy tym uniwersalnego wyrazu katolicyzmu Kościoła³⁷³.

W postulowanym wzorcu jedności zawiera się także problem eklesjologiczny, który w całej swej rozpiętości staje się, ze względu na swe istotne znaczenie, coraz to bardziej centralnym w dialogu ekumenicznym³⁷⁴. Potwierdzeniem tego jest fakt, że zasadnicze dialogi bilateralne koncentrowały się ostatnio właśnie na tej dziedzinie, starając się zwłaszcza prześledzić, co oznacza sakramentalna narzędziowość Kościoła, oraz zgłębić jego tożsamość jako tajemnicę komunii³⁷⁵.

³⁷² R. Karwacki, *Urząd Piotrowy...*, art. cyt., s. 186.

³⁷³ J. E. Borges de Pinho, *Posługa Piotra...*, art. cyt., s. 115.

³⁷⁴ A. Skowronek, *Urząd Piotrowy...* art. cyt., s. 22.

³⁷⁵ Zob. *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu luterkańsko-Rzymsko-katolickiego (1993)*, SiDE, nr 2 (1995), s. 43-128.

Co do podstawowego znaczenia eklezjologicznego pojęcia *communio/koinonia* istnieje między katolikami a luteranami zgodność poglądów. Jednakże w dalszej analizie tego pojęcia ujawniają się różnice o charakterze kościelno-strukturalnym, różna jest bowiem ocena wspólnoty lokalnej i Kościoła lokalnego oraz urzędu biskupiego i prymatu³⁷⁶.

Z kolei w dialogu z prawosławiem bardziej odpowiednie wydaje się być pojęcie „Kościoły siostrzane”. Jednakże, jak stwierdza Kongregacja Nauki Wiary, we współczesnej literaturze ekumenicznej upowszechnia się niejasny sposób jego stosowania³⁷⁷. Kościołami siostrzanymi są wyłącznie Kościoły partykularne między sobą, również niekatolickie, posiadające jednak ważny episkopat i Eucharystię, i dlatego Kościół partykularny Rzymu może być określony mianem siostry wszystkich Kościołów partykularnych. Nie można natomiast mówić, że Kościół katolicki jest siostrą jakiegoś Kościoła partykularnego lub grupy Kościołów³⁷⁸.

Określenie to wykracza poza ramy zwyczajnej terminologii. Zawarty jest w nim istotny element chrześcijańskiego sposobu widzenia Kościoła i przeżywania jego tajemnicy. Starochrześcijańska idea Kościołów siostrzanych wyznacza logikę braterstwa w obrębie całej eklezjologii. W jej świetle rozpatrywać należy także zagadnienie prymatu Biskupa Rzymskiego. Szczególny autorytet stolicy rzymskiej nie wynosi jej ponad inne Kościoły. Pozostaje ona nadal Kościołem siostrzanym w stosunku do wszystkich innych. W czasie spotkań papieża z tymi, którzy przewodzą innym Kościołom, dominuje obraz spotkania braci. Idea braterstwa wysuwa na pierwszy plan równość braci. Dotyczy to w szczególności sposób spotkań ostatnich papieży z patriarchami Konstantynopola. Paweł VI i Atenagoras, Jan Paweł II i Dimitrios, zwracając się do siebie nawzajem jak równy do równego, stworzyli już pewien czytelny znak,

³⁷⁶ R. Karwacki, *Urząd Piotrowy...*, art. cyt., s. 181; zob. H. Meyer, „*Kościół i usprawiedliwienie*”. *Uwagi do raportu końcowego trzeciej fazy międzynarodowego dialogu katolicko-luterańskiego*, SiDE, nr 1 (1995), s. 12.

³⁷⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Informacja dotycząca wyrażenia „Kościoły siostrzane”*, 1, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 70.

³⁷⁸ Tamże, 9-12.

który wymaga teologicznej interpretacji i zakorzenienia w świadomości wierzących³⁷⁹.

W rzeczy samej fundamentalny konsens co do wspólnej wizji Kościoła jawi się jako coraz bardziej istotny i nieodzowny do tego, by można było wyeliminować korzenie rozbieżności teologicznych i antagonizmów praktycznych w codziennym życiu Kościoła³⁸⁰.

W ramach eklezjologicznych zawiera się ponadto kwestia ministerialnej struktury Kościoła, problem uznania fundamentalnej funkcji konstytutywnej episkopatu jako miejsca-symbolu jedności oraz służby prawdzie we wzajemnej miłości. Dla Kościołów wywodzących się z reformacji otwarcie się na posługę Piotra w Kościele wymaga przede wszystkim nowego i głębszego zrozumienia miejsca posługiwania wynikającego ze święceń w Kościele oraz odnowy własnej służby w kierunku pełnej akceptacji ministerialnej struktury biskupiej. Tak ukierunkowany rozwój jest nieodzowny do tego, by mogło nastąpić niedwuznaczne wyjaśnienie ujęć i struktur władzy kościelnej, niezbędnych dla komunii w prawdzie. Rozwój ten konieczny jest także do tego, by można było dążyć do konsensusu co do wartościowania eklezjalnej niezbędności posługi Piotrowej³⁸¹.

Przekonaniu Kościoła katolickiego o tym, że istnieje pewna, nieodzowna struktura eklezjalna, stanowiąca zarazem istotny element jedności chrześcijańskiej, towarzyszy większe wyczulenie na to, że rzeczywistości instytucjonalne podlegają – co do swego ciężaru gatunkowego i konfiguracji – pewnej zmienności historycznej na skutek różnorodnych okoliczności czasu i miejsca, ale i własnych wymogów wierności Ewangelii. Od innych Kościołów jest wymagana natomiast rewizja ich postawy wobec wymogu jedności Kościoła uniwersalnego, przy bardziej odważnym otwarciu się na wytyczne biblijne i znaki, jakie działanie Ducha Bożego daje nam w historii³⁸².

Według W. Hryniewicza nie ma właściwie żadnych przeszkód doktrynalnych do przywrócenia pełnej wspólnoty sakramentalnej z Kościołem

³⁷⁹ W. Hryniewicz, *Kościoly siostrzane...*, dz., cyt. 1993, s. 341.

³⁸⁰ J. E. Borges de Pinho, *Posługa Piotra...*, art. cyt., s. 116.

³⁸¹ Tamże, s. 117.

³⁸² Tamże.

prawosławnym, o ile ten ostatni gotów byłby uznać także w Kościele katolickim tożsamość wiary, sakramentów i doświadczenia świętych³⁸³. Akt takiego uznania nie nastąpił. Wszystko wskazuje raczej na to, że trzeba najpierw, poprzez dialog, uporać się z reinterpretacją katolickich orzeczeń dogmatycznych, które zostały powzięte bez udziału Kościoła prawosławnego. Dotyczy to zwłaszcza sposobu rozumienia prymatu Biskupa Rzymskiego³⁸⁴.

Trudno jest prawosławnym zaakceptować sformułowanie encykliki *Ut unum sint*, że funkcja prymatu Biskupa Rzymu byłaby tylko pozorem bez władzy i autorytetu, i że „prymat Biskup Rzymu sprawuje na różnych płaszczyznach, czuwając nad głoszeniem słowa, nad sprawowaniem sakramentów i liturgii nad misją nad dyscypliną i życiem chrześcijańskim”³⁸⁵.

Encyklika *Ut unum sint* wywołuje sprzeciw prawosławnych również ze względów dogmatycznych. W numerze 94 czytamy: Papież „ma obowiązek przestrzegać i budzić czujność a czasem orzekać, że ta czy inna szerząca się opinia jest nie do pogodzenia z jednością wiary. [...] Może też orzec *ex cathedra*, że dana doktryna należy do depozytu wiary”³⁸⁶.

Dla prawosławnych jest to wyraźne potwierdzenie dogmatu o nieomyślności dogmatycznej papieża eliminującego konieczność zwoływania soborów jako jedynej instancji powołanej do wypowiedania się w kwestiach wiary i moralności. Prawosławni nauczają, że tylko sobór ma możliwość ujęcia w słowa treści wiary, biskup zaś musi przestrzegać zgodności swoich wypowiedzi z Tradycją i wiarą Kościoła. Orzeczenie papieża *ex cathedra* pozbawia możliwości zbadania czy jego wypowiedź pozostaje w zgodności z wiarą Kościoła. Takie pojmowanie prymatu papieża oznacza zakwestionowanie zasady soborowości w życiu Kościoła. Ta zasada zaś przez prawosławnych jest wyprowadzana ze współistotności Osób Trójcy Świętej³⁸⁷.

³⁸³ W. Hryniewicz, *Kościół...*, dz. cyt., s. 344.

³⁸⁴ Tamże.

³⁸⁵ UUS 94

³⁸⁶ Tamże.

³⁸⁷ J. Tofiluk, *Prymat biskupa Rzymu z perspektywy Kościoła prawosławnego*, w: *Posłannictwo Biskupa Rzymu*, dz. cyt., s. 148.

Dlatego też dla niektórych teologów prawosławnych katolicki dogmat o prymacie i nieomyślności papieża jest konsekwencją wprowadzenia *filioque* do dogmatu Trójcy Św. Eklezjologia jest, w tym przypadku, praktycznym wyrazem wiary w Jedyne Boga w Trójcy Świętej³⁸⁸.

Również sam problem dialogu ekumenicznego pozostaje nadal niewystarczająco dojrzały z obydwu stron. Główna trudność polega na braku ogólnie przyjętych podstaw dialogu. Wielu prawosławnych uważa, że nie może spełnić tej roli soborowa *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, gdyż pomimo zbliżenia, dokonanego zwłaszcza dzięki zawartej w niej nauce o kolegialności episkopatu, nie odtwarza ona wiernie wspólnej wiary Kościoła przed schizmą. Jedyną podstawą dialogu może być wiara i ustrój dawnego, niepodzielonego Kościoła. Równocześnie podkreśla się, że soborowa idea Kościoła jako Ciała Chrystusa i eschatologicznego Ludu Bożego pozwala żywić nadzieję, że *Lumen gentium* nie stanowi pod tym względem ostatniego słowa Kościoła katolickiego³⁸⁹.

Jakkolwiek zmienił się klimat spornego zagadnienia papieżstwa, to jednak nie zniknęły całkowite trudności i zbytni entuzjazm jest przedwczesny. Akatolickie chrześcijaństwo zachodnie jest wprawdzie skłonne do przyjęcia jakiegoś efektywnego centrum jedności w chrześcijaństwie, jednakże, podobnie jak prawosławie, zgłasza zasadnicze zastrzeżenia co do natury i sposobu jej wykonywania. Postuluje ono prymat pojęty jako priorytet pierwszego biskupa wśród równych pod warunkiem, że to przewodnictwo zostanie rzeczywiście zintegrowane z całym episkopatem i ludem Bożym oraz zharmonizowane z absolutnie nadrzędnym prymatem Chrystusa i Ewangelii w Kościele³⁹⁰.

Ruch ekumeniczny w odniesieniu do Wspólnot luterzańskich wzbogacił nas też o jedną bardzo cenną naukę, tę mianowicie, iż dzisiaj nie bardzo wiadomo, gdzie właściwie leży istotny punkt rozbieżności między katolicyzmem i luteranizmem. Powszechnie panowało przekonanie, że ostrze sporu ogniskuje się na różnorodnym ujęciu nauki o usprawiedliwieniu. Po podpisaniu *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o uspra-*

³⁸⁸ J. Tofiluk, *Prymat biskupa Rzymu z perspektywy Kościoła prawosławnego*, w: *Posłannictwo Biskupa Rzymu*, dz. cyt., s. 148.

³⁸⁹ K. Kupiec, *Posłannictwo...*, art. cyt., s. 156.

³⁹⁰ Tamże, s. 161.

wiedliwieniu, twierdzenie to straciło na znaczeniu. W numerze 43 tego dokumentu czytamy, że „istnieją jeszcze kwestie różnej rangi, które wymagają dalszego wyjaśnienia: dotyczą one między innymi relacji między słowem Bożym a nauką kościelną, jak również nauki o Kościele, jego autorytetu, jedności, urzędu i sakramentów, wreszcie relacji między usprawiedliwieniem a etyką społeczną”³⁹¹. Inni sądzili i sądzą, że jedyną kością niezgody jest kwestia prymatu: gdyby nasi bracia zechcieli uznać urząd papieża rzymskiego, samoczynnie rozwiązałyby to wszystkie pozostałe problemy sporne, łącznie z mariologią, interkomunią i intercelebacją. Odkryto jeszcze inne prężące się źródło niepokonalnych nieporozumień katolicko-ewangelickich. Na pierwszym posiedzeniu rzymskokatolickiej i luteranckiej Komisji Studiów w Zurychu w roku 1967 stwierdzono, że zwornikowym punktem dywergencji jest eschatologiczne działanie zbawcze Boga dokonane na Krzyżu i w Zmartwychwstaniu. Ten aspekt chrystologii stanowi centrum Ewangelii. Wszystko inne to tylko eksplicja owej osnowy ewangelicznej³⁹².

Z pewnością dałoby się wskazać na inne jeszcze ogniska zapalne ewangelicko-katolickich rozbieżności. Miejszem jednak, w którym się sumują i nakładają na siebie wszystkie dyferencje, stanowi eklezjologia³⁹³. Kwestii prymatu i urzędu w Kościele odebrano wiele z ostrości, gdyby po obu stronach sprecyzowano bliżej pojęcie Kościoła. Tu koncentrują się bowiem wszystkie trudności. Zauważyć należy, że po stronie katolickiej nauka o Kościele jest jasno przedstawiona (mimo że w *Lumen gentium* uniknięto definicji). Można powiedzieć, że nauka o Kościele *Vaticanum II* stanowi w zasadzie naukę współczesnej katolickiej teologii. W teologii luteranckiej trudno mówić o zwartym i jednolitym pojmowaniu istoty Kościoła. Rozbieżności wśród samych teologów luteranckich są, wydaje się, większe niż różnice między Kościołem katolickim a Wspólnotami luteranckimi jako całościami³⁹⁴.

A. Skowronek sugeruje, że powodem trudności w przyjęciu prymatu przez luteranizm może być minimalizowanie przez katolicyzm w oczach

³⁹¹ *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, nr 43.

³⁹² A. Skowronek, *Urząd Piotrowy...* art. cyt., s. 22.

³⁹³ Tamże.

³⁹⁴ A. Skowronek, *Urząd Piotrowy...* art. cyt., s. 22.

ewangelików zagadnienia prymatu i sukcesji, utrudniając im tym samym zrozumienie istoty rzeczy³⁹⁵. Do wystąpienia Lutra nie doszłoby pewnie nigdy, gdyby w okresie tamtym zasiadali na Stolicy Piotrowej ludzie innego pokroju niż papieże jego czasów³⁹⁶.

Również o sytuacji nam współczesnej powiedzieć można, iż nie zawsze panuje po stronie katolickiej należyta troska o przybliżenie ewangelikom sprawy prymatu, otwarcie ku niej dostępu. Nieprzebiegające nieraz w środkach krytyki urzędu papieskiego zdumiewają luteran i wprawiają ich nawet w osłupienie. Nie milknie twierdzenie, że aż po dzień dzisiejszy Kościół rzymski nie dostarczył dowodu, iż wewnętrznie na papieżstwie mu zależy, a przecież wtedy i tylko wówczas luteranie odczuliby większą sympatię dla Rzymu. Tego momentu w przedstawieniu postawy katolickiej wypatrują i wtedy byłoby może bardziej skłonni dyskutować o prymacie papieża rzymskich³⁹⁷.

Dotykamy tu zatem samego nerwu ekumenizmu w ogóle. Duszą ekumenizmu jest *conversio cordis*, nawrócenie serca katolików, a nie nawracanie luteran. Takie nawrócenie winno objąć także urząd. Trwała i niezachwiana władza przecież nie wyklucza, że w Kościele głosi się słowo Boże i naucza w sposób niedostateczny, nieprzekonywujący, że uważa się, iż stare (ponieważ właśnie jest prastare i wielce czcigodne) nie wymaga już korektur i ulepszeń. Kościół żyje na co dzień pod ciśnieniem wielkiego niebezpieczeństwa, że może nie zrozumieć „znaków czasu” i zaprzepaścić dzisiaj swą szansę, które być może nigdy więcej się nie nadarzą. Nie jest wykluczone, że biurokratyczna rutyna i ciasny legalizm gaszą tu i tam światła rozświetlające drogi naszym braciom rozłączonym³⁹⁸. Z tego powodu pytania o prymat i sukcesję apostolską należałoby kierować w pierwszym rzędzie nie do luteran, ale do katolików i nie ustawać w wysiłku, by katolicką koncepcję urzędu uczynić wiarygodną.

Wreszcie wspomnieć należy, że problematyka prymatu nie dominuje we współczesnej teologii luterskiej. Ma to swoje uzasadnienie w hie-

³⁹⁵ Tamże, s. 27

³⁹⁶ Wystarczy porównać Leona X z Janem Pawłem II.

³⁹⁷ A. Skowronek, *Urząd Piotrowy...* art. cyt., s. 28.

³⁹⁸ A. Skowronek, *Urząd Piotrowy...* art. cyt., s. 28.

rarchii prawd wiary, która odnosi się nie tylko do zakresu hierarchicznego ich uporządkowania, lecz również do chronologicznej hierarchizacji tych prawd: każdy etap historyczny zgłasza swe własne, z jego konkretnych potrzeb wyrastające pytania pod adresem teologii³⁹⁹.

Teologowie protestancy zdają się dziś ogólnie w sprawach prymatu stwierdzać:

– że Piotr miał jakieś przewodnictwo w miłości kościelnej, przynajmniej o charakterze charyzmatycznym;

– że prymat Piotra nie ma jednak sukcesji, opierającej się na podstawach biblijnych, wszakże Kościół mógł wytworzyć jakąś quasi-sukcesję niejako o randze wyższej niż *simplici de iure humano*;

– że należy uznać bezcenną wartość prymatu Biskupa Rzymskiego w katolicyzmie i to, że nikt poza Rzymem nie stworzył prawdziwego modelu widzialnej formy jedności kościelnej, byleby urząd papieski nie wykraczał poza kategorie ewangeliczne, by był „pod prymatem słowa Bożego”;

– że istnieje konieczna potrzeba zewnętrznego znaku jedności Kościoła katolickiego i analogicznego urzędu służącemu jedności wszystkich Kościołów chrześcijańskich, by papieństwo stało się urzędem powszechnej jedności chrześcijaństwa;

– że prymat będzie pomocą w budowaniu wolności Kościołów i wyzwalaniu się Kościołów spod zależności od państw oraz różnych systemów społeczno-ekonomicznych i politycznych⁴⁰⁰.

Luteranie nie są bynajmniej odosobnieni w tym otwarciu się na papieństwo. Wydaje się, że jeszcze dalej w tym względzie poszedł Kościół anglikański. Jednakże strona anglikańska posiada jeszcze wiele szczegółowych wątpliwości odnośnie do katolickiej nauki o prymacie.

W rozumieniu teologów anglikańskich urząd biskupa jest właściwym posłannictwem Piotrowym w Kościele, lecz równocześnie stwierdza się, że od początków historii Kościoła prymat, prawo przewodnictwa i pierwszeństwa były zawsze uznawane jako prawo Biskupa Rzymu. Wyrażają oni nadzieję, że całe chrześcijaństwo będzie coraz lepiej odkrywało no-

³⁹⁹ Tamże, s. 29.

⁴⁰⁰ Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 221.

wotestamentalne znaczenie urzędu w Kościele jako służby i wspólnoty, rozumianej jako wzajemne zaufanie i współodpowiedzialność. W tej perspektywie powinno być coraz lepiej rozumiane i przeżywane specyficzne powołanie pierwszego spośród biskupów⁴⁰¹.

Według Wspólnot anglikańskich prymat Piotra, a także prymat Biskupa Rzymskiego jest u źródeł obu Kościołów, jakkolwiek nie należy do koniecznych struktur Kościoła i do wiary zbawczej. Niemniej odczytują oni prawdę o prymacie w Piśmie św. i w Tradycji. Uznają jego wielką wartość dla *bene esse* Kościoła, wartość papieskiej posługi odpowiedzialności za całe chrześcijaństwo, za głoszenie nauki całemu światu i umacnianie wiary Kościoła powszechnego, a także potrzebę jednostkowego urzędu przewodnictwa w episkopacie świata. Mimo wszystko nie jest to jakiś prymat jurysdykcyjny, lecz raczej charyzmatyczny⁴⁰².

Dla anglikanów najtrudniejszą do zaakceptowania sprawą jest katolicka nauka o bezpośredniej, zwyczajnej i powszechnej jurysdykcji Biskupa Rzymu. Niepokojąco wygląda dla nich domniemana w przytoczonych atrybutach papieskiej jurysdykcji ewentualność uzurpowania przez papieża władzy właściwej metropolitom i biskupom, a więc zastępowania ich zwyczajnej jurysdykcji władzą nadrzędną⁵⁰. Wydaje się im to tym bardziej niebezpieczne, że Biskup Rzymski nie zna zawsze uwarunkowań lokalnych. Rodzi to również obawę o zagrożenie wolności sumienia i uprawnionej różnorodności kulturowej⁴⁰³. Podstawą problemu nie jest tu jurysdykcja sama w sobie, lecz komplementarność i harmonijna współpraca różnych form *episcopate* w jednym ciele Chrystusa⁴⁰⁴.

Biskupi anglikańscy wskazują na konieczność dalszych badań nad relacją, zarówno w teorii, jak i w praktyce, pomiędzy papieżem a kolegium biskupów. Nie jest to czysto katolicki problem; wiele Kościołów ostatnio dyskutuje nad wzajemnymi relacjami pomiędzy prymatem a kolegialnością. Temat ten stanowi przedmiot specjalnych

⁴⁰¹ K. Kupiec, *Posłannictwo...*, art. cyt., s. 162.

⁴⁰² Cz. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 222; M. Żmudziński, „Ty jesteś...”, dz. cyt., s. 167.

⁴⁰³ P. Kantyka, *Autorytet...*, dz. cyt., s. 94.

⁴⁰⁴ *Wyjaśnienia*, 6.

badań w Kościele Anglii i we Wspólnocie anglikańskiej jako całości. Blisko łączy się on z innym tematem, któremu poświęca się wiele uwagi we współczesnej eklezjologii anglikańskiej, a mianowicie relacji pomiędzy zakresem odpowiedzialności, jakie posiada „prowincja” w odniesieniu do swoich własnych spraw a jej odpowiedzialnością wobec innych prowincji i Kościołów. Powszechnie uznaje się, że w Wspólnocie Anglikańskiej istnieje niebezpieczeństwo, iż „autonomia prowincji” będzie rozumiana w znaczeniu „niezależności”. Niektórzy uważają, że urząd prymatu z odpowiednią kolegialną czy koncyliarną strukturą jest istotny, jeżeli chcemy uniknąć tego niebezpieczeństwa⁴⁰⁵.

Najpoważniejszą bodaj przeszkodą do zjednoczenia z anglikanami stała się sprawa dopuszczania kobiet do urzędów duchownych we Wspólnotach anglikańskich⁴⁰⁶. Pozytywnie należy ocenić fakt kontynuowania dialogu doktrynalnego pomimo decyzji Wspólnot anglikańskich o dopuszczeniu kobiet do urzędu duchownego⁴⁰⁷.

Podsumowując ten fragment pracy, trzeba powiedzieć, że dyskusja ekumeniczna nad posługą Piotra napotyka na ogólne i szczegółowe problemy w poszczególnych dialogach. Do najważniejszych należą tutaj: postulowany wzorzec jedności, koncepcja eklezjologii i wynikające z niej zagadnienia szczegółowe, jak relacja między papieżem a kolegium biskupów, kwestia ministerialnej struktury Kościoła, problem uznania fundamentalnej funkcji konstytutywnej episkopatu jako miejsca – symbolu jedności oraz służby prawdzie we wzajemnej miłości. Jakkolwiek trudności te są rzeczywiste i nie można ich bagatelizować, to wydaje się, że wnikliwe studium przy dobrej woli wszystkich stron uczestniczących w dialogu pozwoli na ich przezwyciężenie.

405 *Odpowiedź biskupów...*, art. cyt., nr 53, s. 116.

406 Cz. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 222; Zob. J. M. Wojtkowski, *Ordynacja kobiet w dialogu anglikańsko-rzymskokatolickim w latach 1966-1992*, RT z. 7 (1994), s. 123-135; S. C. Napiórkowski, *Ordynacja kobiet według międzykościelnych dialogów teologicznych*, CT, f. I (1994), s. 71-86.

407 P. Kantyka, *Autorytet...*, dz. cyt., s. 124-125.

3. Pole i kierunki dalszego dialogu

Wypada na zakończenie pracy przedstawić niektóre z zadań priorytetowych dla większego zbliżenia Kościołów celem służenia prawdzie i jedności na płaszczyźnie uniwersalnej. Wydaje się, iż obecnie nadszedł czas, aby w pokorze i w duchu odpowiedzialności wobec Pana Kościoła podjąć dialog na temat posługiwania Biskupa Rzymu na rzecz Kościoła powszechnego.

Z perspektywami owocności dialogu wiążą się bardzo konkretne postawy wszystkich odpowiedzialnych za jego kształt. Bardzo trudno być w tej dziedzinie mędrcom, zaś uleganie pokusie przepowiadania konkretnych wyników świadczyłoby o braku pokory piszącego te słowa. Tym niemniej – pamiętając, że od strony ludzkiej zawsze kluczową pozostanie postawa samych papieży w tej kwestii – można pokusić się o wskazanie pewnych płaszczyzn, na których – ze względu na odnowienie stanowiska katolickiego – osiągnięcie konsensusu wydaje się możliwe.

Pierwszą formą działania powinna być intensyfikacja dialogu doktrynalnego na ten właśnie temat, w oparciu o już osiągnięte rezultaty, ze wszystkimi partnerami dialogu dwustronnego, cierpliwie prowadzonego, o ile tylko i oni życzą sobie podjęcia tegoż tematu. Dialog taki powinien powrócić do podstawy posługi wspólnoty i przynieść dokładne rozeznanie tego, co należy do istoty, a co do historycznych form owej funkcji⁴⁰⁸.

W okresie posoborowym Kościół katolicki jako całość prowadzi oficjalny dialog doktrynalny już z kilkoma wyznaniem, angażując się w niego przez specjalną instytucję powołaną w tym celu: Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan. Jak to zostało przedstawione w drugim rozdziale w kwestii papieżstwa nie istnieje jeszcze bezpośredni dialog z prawosławiem, natomiast są już pewne osiągnięcia na tym odcinku w dialogu z luteranami i anglikanami. Dialog zaczął się stosunkowo niedawno. Liczba lat wspólnych poszukiwań w porównaniu z ponad czterowiekową polemiką – to bardzo niewiele. Jednak pozytywne wyniki zdumiewają, tym bardziej, że osiągnięto je w sprawach najtrudniejszych.

⁴⁰⁸ B. Sesboüé, *Władza...*, dz. cyt., s. 281-282.

Sądząc po dotychczasowych owocach dialogu wydaje się, że istnieją realne szanse i możliwości na dalsze postępy, a nawet na sukces. Konieczne są jednak: czas, dalsze studia, a nade wszystko otwartość i dobra wola stron dialogu. Wszyscy są przekonani, że recepcja treści wzajemnych uzgodnień przez poszczególne wspólnoty i dalsze losy dialogów doktrynalnych zależą w ogromnej mierze od ich pokory, miłości, ducha, ofiary i modlitwy⁴⁰⁹.

Pojednanie między katolicyzmem a prawosławiem możliwe jest jedynie na drodze stopniowego i wzajemnego uznania się Kościołów. Wyklucza to wszelką myśl o „powrocie” prawosławnych do kanonicznego posłuszeństwa względem Rzymu. Przewycięzenie podziału wymaga szczerego zjednoczenia serc i umysłów oraz uzgodnienia form instytucjonalnych, które służyłyby nowej jedności. Nie bez głębokich racji niektórzy teologowie prawosławni proponują, aby obydwie Kościoły wspólnie uznały ekumeniczność tzw. synodu focjańskiego (879-880)⁴¹⁰. Synod ten przyczynił się do pojednania Wschodu i Zachodu po okresie krótkotrwałej schizmy. Na płaszczyźnie dogmatycznej potwierdził jedność wiary. Podkreślił konieczność trzymania się pierwotnego tekstu Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskiego i potępił wszelkie dodatki. Na płaszczyźnie kanonicznej synod focjański uznał obydwie Kościoły za najwyższe instancje na swoich terytoriach; przyznał Rzymowi prymat czci, a nie jurysdykcji na Wschodzie. Wspólne uznanie tego synodu jako ósmego soboru powszechnego, zdaniem ks. Hryniewicza, rozproszyłoby wiele wątpliwości i obaw ze strony prawosławnej. Nie byłby to jedynie gest symboliczny jak zniesienie anatem z 1054 roku, który nie pociągnął za sobą żadnych istotnych przemian w obydwu Kościołach, lecz prawdziwy akt wzajemnego uznania, umożliwiający przywrócenie pełnej wspólnoty⁴¹¹.

Niektórzy teologowie prawosławni uważają, że katolicyzm i prawosławie mogą podjąć dialog na temat prymatu, uwzględniając trzy szczególne problemy tego zagadnienia: prymat stolicy rzymskiej, kolegalność

⁴⁰⁹ K. Kupiec, *Posłannictwo...*, art. cyt., s. 163.

⁴¹⁰ W. Hryniewicz, *Kościoły...*, dz. cyt., s. 344.

⁴¹¹ Tamże., s. 344.

episkopatu oraz kapłańską i profetyczną funkcję Ludu Bożego⁴¹². Dialog jest możliwy, gdyż obecnie zarówno Kościół wschodni jak również Kościół katolicki uznają konieczność tych trzech elementów. W tej sytuacji powstaje postulat ustalenia ich wzajemnej relacji. Możliwość dialogu ułatwia podstawowy fakt bliskości obydwóch Kościołów pod względem wewnętrznej struktury i całokształtu wiary⁴¹³.

W rzeczywistości jednak, według zgodnego przekonania zarówno teologów prawosławnych, jak i katolickich, prawdziwy dialog doktrynalny na tym odcinku jeszcze się nie zaczął, a szanse dialogu na temat prymatu w tej chwili są jeszcze bardzo nikłe. Uważają, że najpierw należy starać się o nowy sposób praktycznego ustosunkowania się do Kościoła prawosławnego, idąc w kierunku progresywnego odbudowywania wspólnoty kanonicznej i sakramentalnej. Postulują, aby: wychodząc z nauki Soboru Watykańskiego II rozwijać teologię Kościoła partykularnego i realizować ją w praktycznym życiu kościelnym; akcentować mocniej istotny związek między Biskupem Rzymu i jego Kościołem partykularnym, unikając tendencji do osłabiania tego związku przez proste stawienie papieża ponad kolegium; podkreślać związek między kolegium biskupów i kościołami partykularnymi, powierzonymi poszczególnym biskupom; uznać kościoły partykularne, a zwłaszcza ważniejsze pośród nich, za siostry Kościoła rzymskiego, rozwijając równocześnie eklezjologię komunii a nie eklezjologię władzy jurysdykcji; należy uświadomić sobie nie tylko teoretycznie, lecz także praktycznie, rzeczywistą autonomię kościołów prawosławnych, które zachowały w ciągu dziejów wiarę, życie eklezjalne oraz ciągłość tradycji wschodniej; dążyć już teraz do przywrócenia pełnej komunii kanonicznej i sakramentalnej ze Wschodem w oparciu o samo życie eklezjalne⁴¹⁴.

Eklezjologia prawosławna powinna również ze swej strony rozważyć problem autorytetu i nieomyślności. Uznaje bowiem ona jedynie autorytet moralny w Kościele, gdy tymczasem świadectwa pierwszych wieków

⁴¹² K. Kupiec, *Posłannictwo...*, art. cyt., s. 156; W. Hryniewicz, *Prymat...*, art. cyt., s. 75.

⁴¹³ W. Hryniewicz, *Prymat...*, art. cyt., s. 75-76.

⁴¹⁴ K. Kupiec, *Posłannictwo...*, art. cyt., s. 157; W. Hryniewicz, *Prymat...*, art. cyt., s. 76.

zdają się sugerować, że autorytet świadectwa „w Kościele” implikuje jakąś formę autorytetu kanoniczno-jurydycznego „nad Kościołem”. Nie ulega wątpliwości, że pewne perspektywy eklezjologii prawosławnej zasługują na szersze uwzględnienie w katolickiej nauce i prymacie⁴¹⁵.

Zarówno ekumeniści prawosławni, jak i katolicycy podkreślają zgodnie, że należy zwrócić większą uwagę na okres pierwszego tysiąclecia dziejów Kościoła nie podzielonego. Skoro prawosławnym trudno jest przyjąć prymat w jego historycznej postaci, należy wspólnie dążyć do odkrycia pierwotnej koncepcji prymatu, a następnie ustalić, w jakim stopniu decyzje Rzymu były uznawane przez Wschód chrześcijański, gdzie w pierwszym tysiącleciu ogniskowało się życie Kościoła. Zasadniczy problem polega na tym, aby odróżnić w prymacie to, co istotne (z prawa Bożego), od tego, co nieistotne (z prawa ludzkiego). Doniosłe znaczenie posiada pod tym względem zbadanie tradycji całego Kościoła, a więc i tradycji wschodniej, która mogłaby przyczynić się do złagodzenia pewnych przerostów w rozumieniu prymatu. Tradycja ta może spełnić funkcję czynnika korygującego w stosunku do pewnych przesadnych tendencji, do których skłonna jest tradycja zachodnia⁴¹⁶.

Badając tradycję Kościoła wschodniego, nie można pominąć zagadnienia stosunku papieża, jako głowy kolegium biskupów, do reszty kolegium. Problem ten postawiony na Soborze Watykańskim II pozostaje nadal na etapie dyskusji i wymaga studium tradycji wschodniej. Znajomość tradycji Kościoła nie podzielonego pomogłaby przezwyciężyć opozycję między wschodnią i zachodnią koncepcją prymatu. Zbyt autorytatywne posunięcia niektórych papieży pierwszego tysiąclecia wzbudziły niechęć w Kościele wschodnim, przekonały go o braku braterstwa oraz skłoniły go do widzenia w nauce o prymacie jedynie „herezji papizmu”. Tylko braterski i otwarty dialog może się przyczynić do usunięcia narosłych przez wieki niechęci i nieporozumień⁴¹⁷.

Wydaje się, że Wschód i Zachód zachowały w swych tradycjach eklezjalnych dopełniające się wartości. Można powiedzieć, że jeśli

⁴¹⁵ K. Kupiec, *Posłannictwo...*, art. cyt., s. 157.

⁴¹⁶ W. Hryniewicz, *Prymat...*, art. cyt., s. 77.

⁴¹⁷ K. Kupiec, *Posłannictwo...*, art. cyt., s. 159.

kolegialności katolickiej, w jej obecnej postaci, brakuje jeszcze niektórych elementów mocniej uwypuklonych w tradycji wschodniej, to z kolei synodalnej formie Kościoła prawosławnego brakuje również pewnych wartości rozwiniętych przez tradycję zachodnią. Wzajemne dopełnianie się jest możliwe tym bardziej, że obydwie Kościoły weszły na drogę reform soborowych i usiłują odnaleźć bardziej zrównoważone struktury kościelne⁴¹⁸.

Z kolei pojednanie ze Wspólnotami reformacji wymaga, aby Kościół rzymski był nie tylko Kościołem Piotra, ale również Kościołem Pawła.⁴¹⁹ Pierwszym zadaniem będzie tutaj dokonanie recepcji osiągnięć dialogu, z uwzględnieniem propozycji zawartych w poszczególnych dokumentach. Następną fazą dialogu powinna obejmować przygotowanie oficjalnych uzgodnień doktrynalnych pomiędzy stronami. Będzie to wymagało przestudiowania możliwości wprowadzenia konkretnych form widzialnej jedności, która jest ostatecznym celem każdego dialogu ekumenicznego⁴²⁰.

Poszukiwanie nowych form sprawowania prymatu jest ważne również dla samego Kościoła katolickiego i jego jedności, zwłaszcza w sytuacjach wewnętrznych podziałów i polaryzacji stanowisk. Byłaby to rzeczywistość „posługa jednania” (2 Kor 5, 18), nie odwołująca się jedynie do sankcji karnych, które jeszcze bardziej pogłębiają rozdzwięk w Kościele⁴²¹.

W najnowszej historii Kościoła dokonało się bardzo wiele przeobrażeń w samym rozumieniu prymatu tak przez katolików, jak i przez chrześcijan innych wyznań. Zauważyć można szereg elementów znamionujących nowe rozumienie zagadnienia w samej postawie papieży ostatnich lat. To było przedmiotem rozważań pierwszego paragrafu niniejszego rozdziału. Właśnie te fakty wyznaczają w najszerszej perspektywie szansę rozwoju dialogu na temat prymatu.

Poszczególne papieże ostatnich lat z coraz większym przekonaniem akcentują potrzebę kolegialności: Biskup Rzymu stoi na czele kolegium, ale nie stoi on poza, lecz wewnątrz kolegium biskupów. Stąd też

⁴¹⁸ Tamże.

⁴¹⁹ W. Hryniewicz, *Pytania...*, art. cyt., s. 9.

⁴²⁰ P. Kantyka, *Autorytet...*, dz. cyt., s. 125-126.

⁴²¹ W. Hryniewicz, *Pytania...*, art. cyt., s. 9.

za całość Kościoła ponosi odpowiedzialność nie tylko Biskup Rzymu, lecz wszyscy stojący na czele Kościołów lokalnych biskupi świata⁴²². Zadaniem jest tu więc stwierdzenie oraz uwypuklenie zasady kolegialności, a także pogłębienie wynikających z niej konsekwencji i wniosków odnośnie do wykonywania prymatu, przewyższając przy tym niejasności pozostawione przez Sobór Watykański II i rozwijając formy głębsze i instytucjonalnie silniejsze pełnej kolegialności. Znamiennymi praktykami w tej dziedzinie są nie tylko te, które się przyczyniają do zmiany rzeczywistości, ale i te, które w konsekwencji przekazują własny wkład przyszłościowy do refleksji teologicznej. Inne Kościoły mają nadzieję, że Rzym da jaśniejszą i bardziej spójną odpowiedź w tej materii, jako że – co się uznaje – istnieją w Kościele katolickim problemy otwarte, które mogą być różnorodnie interpretowane i mogą nawet prowadzić do sprzecznych ze sobą praktyk⁴²³.

Działanie w tym zakresie mogłoby polegać na powierzeniu instytucjonalnych i kanonicznych zadań wielkim, kontynentalnym zgromadzeniom, grupującym krajowe konferencje biskupów. Jan Paweł II często okazywał zainteresowanie tym, jakie sprawy mogłyby być powierzone owym zgromadzeniom kontynentalnym. Mogłaby to być droga ku stopniowej decentralizacji administracji Kościoła, a być może także ku rozdzieleniu patriarchatu zachodniego na mniejsze części, według jakiejś nowej i dostosowanej do obecnych czasów formuły. Taka ewolucja instytucjonalna jako taka nie stawia żadnego problemu doktrynalnego, a miałyby nieoceniony oddźwięk ekumeniczny, gdyż unaoczniałaby rozróżnienie między istotą a formą sprawowania posługi wspólnoty⁴²⁴.

Rozwijanie synodalności jest, w ostatecznej analizie, tworzeniem warunków dla komunii Kościołów bardziej solidarnych między sobą, a tym samym także solidarnych z Biskupem Rzymu w jego funkcji znaku widzialnego jedności w wierze oraz zjednoczenia-komunii w miłości. Świadomość prymatu powszechnego będzie mogła pojawić się na nowo z całą mocą narzędzia (będącego na służbie), o ile Kościoły będą się

⁴²² A. Buchenfeld, *Prymat...*, art. cyt., s. 17-18.

⁴²³ J. E. Borges de Pinho, *Posługa Piotra...*, art. cyt., s. 119.

⁴²⁴ B. Sesboüé, *Władza...*, dz. cyt., s. 282.

starały żyć we wzajemnej łączności, w stałej komunikacji ze sobą i we wzajemnym rodzeniu się siebie – w trosce o zgodność w decydowaniu i w dążeniu do dawania wspólnego świadectwa, bardziej wiarygodnego⁴²⁵. Im wyraźniej nasi bracia chrześcijanie będą mogli dostrzegać instytucjonalne konsultacje między Biskupem Rzymu a pozostałymi biskupami w kwestii wielkich wyzwań, jakie niesie ze sobą życie Kościoła, z tym większą nadzieją, a nawet zazdrością będą patrzeć na rzymski biegun komunii całego Kościoła⁴²⁶.

Sobór Watykański II podkreśla jasno, że „Urząd Nauczycielski (a więc i papież) nie jest ponad Słowem Bożym, ale mu służy”⁴²⁷. Pismo św. jest normą, także dla urzędu Piotrowego. W tym kontekście należy też w związku z posługą papieża widzieć wezwanie św. Pawła: „Ku wolności wyswobodził was Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli” (Ga 5, 1). Papież powinien strzec tej wolności, co jednocześnie oznacza też, że powinien czuwać, aby owa wolność nie prowadziła do samozniewolenia przez zafałszowanie prawdy objawionej. Oczywiście do uzgodnienia pozostaje konkretny kształt tej posługi.

Coraz wyraźniej akceptowana jest różnorodność w Kościele. Przypomina to, iż ciągle aktualna pozostaje augustyńska zasada: „w tym, co konieczne – jedność, w rzeczach wątpliwych – wolność, we wszystkim – miłość”⁴²⁸. Urząd Piotrowy pojęty jako służba na rzecz jedności nie wymaga dążenia do uniformizmu⁴²⁹.

Już Pius XII mówił, że zasada pomocniczości odnosi się również do Kościoła. Poszczególne Kościoły lokalne mają prawo i obowiązek same zatroszczyć się o rozwiązanie nurtujących je problemów, zaś papież może wykonywać swe funkcje tylko wtedy, gdy dany Kościół lokalny nie potrafi poradzić sobie z określoną sytuacją⁴³⁰. Zatem droga do ekumenicznego uznania posługi na rzecz wspólnoty między Kościołami prowadzi przez rozwój synodalności jako formy strukturalno-realizacyjnej Kościoła, któ-

⁴²⁵ J. E. Borges de Pinho, *Posługa Piotra...*, art. cyt., s. 119-120.

⁴²⁶ B. Sesboüé, *Władza...*, dz. cyt., s. 282.

⁴²⁷ KO 10.

⁴²⁸ Por. DE 4

⁴²⁹ A. Skowronek, *Światła ekumenii*, Warszawa 1984, s. 92.

⁴³⁰ Tamże, s. 91-92.

ra nie tylko spotyka się z coraz to większą zgodą Kościołów, ale ukazuje się przede wszystkim jako bardziej zgodna z pierwotnymi doświadczeniami i z aktualnymi wymaganiami Kościoła. Chodzi w gruncie rzeczy o ukazanie, jak ta posługa na rzecz komunii ożywia i gwarantuje wolność oraz dynamizuje komunie uniwersalną poprzez witalność pojedynczych Kościołów ubogaconych różnorodnością darów⁴³¹.

Wymóg większej synodalności spoczywa zwłaszcza na stronie katolickiej jako tej tradycji wyznaniowej, która odpowiada w sposób szczególny za świadectwo w kwestii: jakie ma znaczenie i jak może być wykonywana posługa na rzecz komunii między Kościołami. Oznacza on konkretnie realizację większej równowagi pomiędzy strukturami: prymacjalną, episkopalną i synodalną, przy równoczesnym ukazaniu, że misja prymacjalna sytuuje się w łonie misji episkopalnej i na jej służbie⁴³².

Dziś w Kościele katolickim przeważa jeszcze system bipolarny: z jednej strony diecezja, z drugiej Biskup Rzymu i Kościół powszechny, a wszystko to, co znajduje się między nimi (np. konferencje episkopatu) jest uważane za zwykłą jednostkę administracyjną z prawa tylko kościelnego. W Kościele pierwszego tysiąclecia jedność eklezjalna nie realizowała się w schemacie bipolarnym, w sensie przechodzenia od Kościoła lokalnego – diecezji bezpośrednio do Biskupa Rzymu, ale poprzez synody regionalne i prowincje kościelne, w późniejszym okresie także poprzez patriarchaty. Wynika z tego, że jedność Kościoła ze swej istoty jest rzeczywistością obecną i realizującą się na wielu poziomach⁴³³. Stąd niektórzy autorzy opowiadają się za trzystopniową strukturą Kościoła: diecezja lub pojedynczy biskup, zgromadzenia biskupów na poziomie regionu, i wreszcie jako ostatnia instancja, Kościół powszechny z papieżem. Struktura kolegialna może bowiem funkcjonować tak naprawdę tylko w takim schemacie⁴³⁴. Dla uczynienia prymatu papieża bardziej odpowiednim dla jego funkcji ekumenicznej należałoby przeprowadzić głęboką reformę kurii rzymskiej, która niekiedy wydaje się stwarzać pewną barierę między papieżem a episkopatem. Kuria natomiast nie powinna

⁴³¹ J. E. Borges de Pinho, *Posługa Piotra...*, art. cyt., s. 119.

⁴³² Tamże.

⁴³³ J. Bujak, *Teologowie...*, art. cyt., s. 49.

⁴³⁴ Tamże.

być najbardziej wyrafinowanym narzędziem monarchii papieskiej, ale ma służyć uczynieniu posługi papieża bardziej jeszcze kolegialną⁴³⁵.

W perspektywie dialogu należy także podjąć wysiłki w celu wyraźniejszego ukazania już uczynionego odróżnienia urzędu Piotrowego od innych urzędów papieża. Papież bowiem jest Biskupem Rzymu, a nie innej diecezji, jest patriarchą Kościoła łacińskiego, zaś jako administrator urzędu Piotrowego stanowi widzialny znak jedności i jako takiemu zlecona jest specjalna troska o jedność⁴³⁶. Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* podkreśla, że również do papieża, jako spadkobiercy misji Piotra, odnoszą się słowa Jezusa wzywające do nawrócenia (Łk 22, 32). Papież musi być świadomy swojej słabości i grzeszności, wystawienia na pokusy. Potrzebuje On nawrócenia, potrzebuje łaski i miłosierdzia, aby mógł owocnie pełnić swoją posługę. Następca Piotra musi być znakiem miłosierdzia, pełni bowiem posługę miłosierdzia zrodzoną z aktu miłosierdzia Chrystusa⁴³⁷.

Reakcje chrześcijan niekatolików na encyklikę Jana Pawła II *Ut unum sint* były przeważnie przychylnie, wyrażały wdzięczność za potwierdzenie zaangażowania się papieża w ekumenizm. Wśród wyrażanych zastrzeżeń znajduje się oczywiście cała dziedzina sporu, który nie został na tym polu zażegnany między wciąż jeszcze podzielonymi chrześcijanami. Niektórzy wskazali palcem pewien szczególnie delikatny punkt: na wiarygodność słów encykliki i poparcie jej konkretnymi poczynaniami. Wkrótce po ukazaniu się encykliki wielu członków różnorodnych komisji do dialogu z Rzymem zaproponowało szybkie utworzenie nowej komisji, której zadaniem miał być przygotowanie ekumenicznej odpowiedzi na słowa papieża. Niestety, sugestia ta pozostała bez odpowiedzi⁴³⁸.

Natomiast jedną z najbardziej wyraźnych odpowiedzi katolickich udzielonych na apel Jana Pawła II dotyczący sprawowania posługi jedności, był z pewnością wykład Johna R. Quinna, emerytowanego arcybiskupa San Francisco i dawnego przewodniczącego Konferencji Episkopatu USA, wygłoszony 29 czerwca 1996 roku w Oxfordzie. Przy wielkim szacunku do osoby Jana Pawła II, arcybiskup Quinn wskazuje

⁴³⁵ J. Bujak, *Teologowie...*, art. cyt., s. 49.

⁴³⁶ A. Skowronek, *Światła...*, dz. cyt., s. 90.

⁴³⁷ UUS 92-93

⁴³⁸ B. Sesboüé, *Władza...*, dz. cyt., s. 283.

na nieprzerwane w ostatnich dziesięcioleciach zjawisko, polegające na zajmowaniu przez kurie rzymską pozycji trzeciej władzy w Kościele, po papieżu i biskupach. Owa trzecia władza usiłuje nawet stać się drugą władzą, to znaczy zająć miejsce między papieżem a biskupami⁴³⁹.

W październiku 1999 roku kardynał Carlo Martini wypowiedział się w tym samym duchu na synodzie biskupów europejskich zgromadzonym w Rzymie. Kardynał sugeruje, by powtarzać co jakiś czas doświadczenie powszechnego spotkania, które umożliwiłoby wymianę myśli między biskupami, które pozwoliłoby na rozwiązanie niektórych problemów dyscyplinarnych i doktrynalnych. Przez te kilka dni zostały one zaledwie wspomniane, ale powracają okresowo jako punkty zapalne na drodze Kościołów europejskich i nie tylko⁴⁴⁰.

Apel ten jest bardzo podobny do pragnień wyrażonych wcześniej przez arcybiskupa Quinna. Jest to wołanie o to, by prymat sprawowany był odtąd w nowy, odmienny sposób: w klimacie prawdziwego i nieprzerwanego dialogu między kolegium biskupów a Biskupem Rzymu na temat kluczowych problemów, którym Kościół powinien odważnie stawiać czoło u progu XXI wieku⁴⁴¹.

Zarówno względy wewnątrzkościelne, jak i ekumeniczne, skłaniają także teologów nad Wisłą do własnego wkładu w powszechną debatę, od której w dużej mierze zależy przyszły kształt papieżstwa. Na temat dialogu ekumenicznego w kwestii prymatu publikują m. in.: Stanisław Nagy⁴⁴², Wacław Hryniewicz⁴⁴³, Alfons Skowronek⁴⁴⁴, Janusz Bujak⁴⁴⁵, Przemysław

⁴³⁹ B. Sesboüé, *Władza...*, dz. cyt., s. 284.

⁴⁴⁰ Tamże, s. 284-285.

⁴⁴¹ Tamże, s. 285.

⁴⁴² S. Nagy, *Dialog doktrynalny we współczesnym ekumenizmie*, ZN KUL, nr 3 (1974), s. 4-11; *Dwa oblicza papieżstwa*, „Niedziela”, nr 26A (1998), s. 1; *Godzina prymatu papieskiego*, TPow nr 45 (1978) (5.11), s. 6., *Papież dialogu*, „Głos katolicki”, nr 36 (1993), s. 7-8; *Papież z Krakowa. Szkice do pontyfikatu Jana Pawła II*, Częstochowa 1997, *Prymat ...*, art. cyt.

⁴⁴³ W. Hryniewicz, *Na drodze...*, dz. cyt.; tenże: *Autorytet...*, art. cyt.; *Jedność...*, art. cyt., *Kościół...*, dz. cyt.; *Papież...*, art. cyt.; *Prymat...*, art. cyt.; *Pytania...*, art. cyt.

⁴⁴⁴ A. Skowronek, *Papież...*, art. cyt.; *Niespodzianka...*, art. cyt.; *Urząd Piotrowy ...*, art. cyt.

⁴⁴⁵ J. Bujak, *Prymat...*, art. cyt.; tenże, *Teologowie...*, art. cyt.

Kantyka⁴⁴⁶, Stanisław Celestyn Napiórkowski⁴⁴⁷, Kazimierz Kupiec⁴⁴⁸, Marek Żmudziński⁴⁴⁹. Ich prace są przede wszystkim analizą i komentarzem dokumentów ekumenicznych dotyczących posługi Piotrowej, choć nie brakuje również autorskich refleksji na temat kształtu urzędu prymacjalnego możliwego do zaakceptowania przez wszystkich chrześcijan.

Rezultatem ogólnego dialogu jest bardziej „wrozumiałe” przyjmowanie katolickiej tezy o prymacie przez wielu wybitnych teologów luterzańskich i reformowanych. Ze strony protestantów polskich należą tu: Z. Tranda, J. Karski, W. Benedyktynowicz, J. Szarek, M. Uglorz i inni⁴⁵⁰.

W Polsce miały również miejsce inicjatywy będące odpowiedzią na apel Jana Pawła II wyrażony w encyklice *Ut unum sint*: w Opolu i Kamieniu Śląskim odbyło się sympozjum zorganizowane przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego oraz Instytut Ekumeniczny KUL poświęcone ekumenicznemu przesłaniu encykliki *Ut unum sint*⁴⁵¹. Temu zagadnieniu poświęcono także międzyuczelniane sympozjum w Warszawie⁴⁵². W Olsztynie w dniach 17-17.10.2001 r. odbyło się ekumeniczne seminarium poświęcone zagadnieniu urzędu i posłannictwu Biskupa Rzymu⁴⁵³; *Tygodnik Powszechny* nr 26 z dnia 26.06.1996 r. opublikował wypowiedzi przedstawicieli innych wyznań jako odpowiedź⁴⁵⁴.

Można zatem powiedzieć, że polska teologia nie pozostaje obojętna na wymogi chwili obecnej, choć wydaje się, że nie jest to jeszcze stopień w pełni zadowalający, zważywszy na fakt ilości publikacji na ten temat w innych krajach.

⁴⁴⁶ P. Kantyka, *Autorytet...*, dz. cyt.

⁴⁴⁷ S. C. Napiórkowski, *Uzgodnienie...*, art. cyt.; tenże, *Papiestwo...*, art. cyt.; *Papiestwo w międzykościelnych...*, art. cyt.

⁴⁴⁸ K. Kupiec, *Posłannictwo...*, art. cyt.

⁴⁴⁹ M. Żmudziński, „*Ty jesteś ...*”, dz. cyt.; tenże, *Dziedzictwo...*, art. cyt.; *Geneza...*, art. cyt.

⁴⁵⁰ Cz. Bartnik, *Dogmatyka... t. II*, dz. cyt., s. 221.

⁴⁵¹ Zob. *Perspektywy jedności...*, dz. cyt.

⁴⁵² Zob. R. Porada, *Posługa papieża...*, dz. cyt.

⁴⁵³ *Posłannictwo...*, dz. cyt.

⁴⁵⁴ Bartłomiej I, *Patriarcha Kościoła*, s. 12; K. Raiser, *Pierwszy pośród równych*, s. 12; J. Kracik, *Prymat na drogach historii*, s. 12-13; M. Thurian, *Piotr i Kościół*, s. 13.

Można już dzisiaj wyobrazić sobie główne rysy przyszłego prymatu, który respektuje wewnętrzną wolność Kościołów partykularnych, zgrupowanych wokół pewnych głównych ośrodków życia kościelnego, dawnych i nowych. W. Hryniewicz nie traci nadziei, że Kościół katolicki powróci kiedyś do autentycznej formy prymatu, opartego na rzeczywistej współzależności między Biskupem Rzymu i wszystkimi innymi biskupami oraz na dialogu z całą wspólnotą wierzących, obdarzoną zmysłem wiary⁴⁵⁵. W tym kontekście przywołuje on słowa J. Ratzingera: „O ile chodzi o doktrynę prymatu to Rzymowi nie wolno żądać od Wschodu więcej niż zostało to sformułowane i praktykowane w pierwszym tysiącleciu. Ponowne zjednoczenie może nastąpić na takiej podstawie: Wschód ze swej strony powinien zaniechać traktowania wydarzeń na Zachodzie w drugim tysiącleciu jako heretyckich i powinien zaakceptować katolicki Kościół jako prawowity i prawowierny w takim kształcie, w jakim znajduje się on teraz. Zachód natomiast powinien uznać Kościół Wschodu za prawowierny i prawowity w kształcie, jaki zachował on do tej pory”⁴⁵⁶. Takie podejście daje wiele nadziei i umożliwi nowe rozważenie wielu spraw, które narosły w Kościołach, podczas gdy trwały one w odłączeniu.

W Kościele zjednoczonych chrześcijan papieżowi przysługiwałoby prawo instancji odwoławczej (analogicznie do apelacji do Rzymu w pierwszym milenium) oraz prawo wyrażania stanowiska w ważnych sprawach kościelnych, podobnie jak to miało miejsce w listach, które papieże wysyłali do soborów powszechnych w pierwszych wiekach Kościoła jeszcze nie podzielonego. Papież byłby upoważniony także do zwoływania przyszłych soborów powszechnych, przewodniczenia na nich i ratyfikowania ich uchwał w oparciu o zdanie większości. Wszystko to pozwalałoby papieżowi stawić czoło pojawiającym się konfliktom, łagodzić napięcia, zapobiegać wahaniom i niezgodzie wśród biskupów. A zatem papież miałby swoje niezbywalne przywileje, prawa i kompetencje, które nie pozwalałyby redukować jego posługiwania do pozycji czysto honorowej⁴⁵⁷.

⁴⁵⁵ W. Hryniewicz, *Pytania...*, art. cyt., s. 9.

⁴⁵⁶ Cyt. za: W. Hryniewicz, *Pytania...*, art. cyt., s. 9.

⁴⁵⁷ W. Hryniewicz, *Pytania...*, art. cyt., s. 9.

Aby mogła urzeczywistnić się nadzieja na pojednanie podzielonych wyznawców Chrystusa potrzeba więcej ekumenicznej wyobraźni i chrześcijańskiej otwartości. Wiele już zostało zrobione i rozpoczęty został dziejowy proces przezwycięzania barier konfesyjnych. Niemniej to nie koniec drogi wspólnego wysiłku na rzecz jedności, gdyż droga ta, jak się wydaje, nie ma końca. Trud pojednania to wysiłek, jaki staje przed wyznawcami Chrystusa w nowym milenium. Tym, co pozwala odważniej patrzeć w przyszłość, jest nadzieja na lepsze jutro chrześcijaństwa, które zaczyna się już dzisiaj.

Reasumując rozważania tego rozdziału, należy stwierdzić, że urząd Biskupa Rzymu wymaga dalszych badań, krytycznej refleksji, nowych interpretacji i nowego języka zarówno wewnątrz Kościoła katolickiego, jak i w dialogu ekumenicznym. Urząd Piotrowy wymaga dziś nowego stylu, nowej *praxis*, respektującej uzasadnioną różnorodność, jako organiczny element jedności Kościoła.

ZAKOŃCZENIE

Teologiczne rozumienie Kościoła, jako rzeczywistości Bosko-ludzkiej zostało mocno zaakcentowane w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. W związku z tym postuluje się dziś odchodzenie od czysto instytucjonalnego czy jurydycznego ujmowania Kościoła na rzecz kategorii biblijnych, określających go jako wspólnotę wiary, nadziei i miłości, która zaistniała z inicjatywy Boga, ale współkonstytuowana jest również przez człowieka. Ujawniony w ten sposób misteryjny charakter Kościoła musi dotyczyć również aspektu hierarchicznego.

Odnosząc te uwagi do istotnego elementu widzialnej struktury Kościoła, jakim jest prymat Biskupa Rzymu, należy wskazać szczególną potrzebę uwypuklenia w nim kryteriów ewangelicznych, na które bez wątpienia wskazują dziś „znaki czasu”. Spośród nich zaś najwymowniejszym jest ruch ekumeniczny wypracowujący wspólne stanowisko wszystkich Kościołów i wspólnot chrześcijańskich dotyczące posługi prymacjalnej. Kościół katolicki świadomy, że w duchu wierności tradycji apostołskiej zachował posługę Następcy Piotra w osobie Biskupa Rzymu, widzi potrzebę otwartego dialogu, ale wskazuje też niebezpieczeństwo istotnego zniekształcenia prawdy i posługi prymacjalnej. Historia jest tu przykładem, odrzuconych przez Kościół jednostronnych i częściowych interpretacji tego wielkiego daru Chrystusa.

Mając na uwadze powyższe przesłanki oraz apel Jana Pawła II wyrażony w encyklice *Ut unum sint* celem niniejszej pracy było zadanie usystematyzowania dotychczasowych osiągnięć w dialogu ekumenicznym nad kwestią prymatu papieskiego i próba odpowiedzi na pytanie, jaki jest aktualny stan porozumienia między wyznaniem chrześcijańskimi w tej dziedzinie na podstawie polskiej literatury teologicznej.

Przed podjęciem zasadniczych analiz dokonano prezentacji najważniejszych punktów nauki o prymacie zawartych w doktrynie Kościoła katolickiego i interpretowanych w literaturze teologicznej (rozdział I).

Wskazano więc przede wszystkim na terminologię odnoszącą się do tej posługi oraz jej genezę w inicjatywie Jezusa Chrystusa, który z grona Dwunastu wybrał Piotra, zlecając mu specjalną misję, zarówno wobec Apostołów, jaki i całego Kościoła. Ewangeliczne obrazy wyjątkowej roli Piotra znalazły potwierdzenie w życiu pierwotnego Kościoła, które zarysowane zostało głównie na podstawie epistolarnej literatury św. Pawła i Dziejów Apostolskich.

W dalszej kolejności zaprezentowano problem sukcesji prymacjalnej, która zapodmiotowana została w następcach św. Piotra, sprawujących pasterską posługę w miejscu jego ostatniego etapu pracy apostołskiej i męczeńskiej śmierci – w Rzymie. Szczególne miejsce Kościoła rzymskiego i jego Biskupa oraz jego nadrzędną rolę wobec innych Kościołów potwierdzają najstarsze historyczne źródła. Prymat Biskupa Rzymu znajdował też odzwierciedlenie w refleksji teologicznej już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, a znalazł swe dogmatyczne określenie na Soborze Watykańskim I. Ukazano tutaj również zmieniającą się z biegiem czasu praktykę wykonywania urzędu Piotrowego. Następnie wychodząc od nauki *Vaticanum II* i poglądów współczesnych teologów określono obecną doktrynę prymacjalną Kościoła, uwzględniając głównie naturę, cel oraz zakres posługi Następcy Piotra.

Po takim wykładzie nauki katolickiej przystąpiono do analizy poglądów na prymat w trzech głównych wyznaniach chrześcijańskich, z którymi Kościół katolicki prowadzi dialog doktrynalny (rozdział II). Badania rozpoczęto od Kościołów prawosławnych, które wykazały, że na Wschodzie, zwłaszcza w I tysiącleciu, istniała żywa świadomość prymatu rzymskiego. Współcześnie natomiast istnieje duże zróżnicowanie w poglądach teologów Kościoła wschodniego określających prymat. Prowadzony od czerwca 1980 oficjalny dialog Komisji Mieszanej wprost nie podejmował zagadnienia prymatu; jak dotąd zgłębiano problem „soborności” i władzy w Kościele, zbliżając się tą drogą do kwestii papieństwa.

Prezentacja poglądów obecnych we Wspólnotach luterzańskich również natrafiła na trudność jednoznacznego i jednolitego stanowiska w kwestii prymatu. W poglądach znaczących teologów można wskazać

kilka wspólnych elementów odnoszących się do posługi Piotra: Piotr miał jakieś przewodnictwo w miłości kościelnej; prymat Piotra nie ma sukcesji mającej się opierać na podstawach biblijnych; należy przyznać wielkie znaczenie prymatowi Biskupa Rzymu, obecnemu w katolicyzmie, byleby nie wykraczał on poza kategorie ewangeliczne; istnieje potrzeba zewnętrznego znaku jedności wszystkich Kościołów chrześcijańskich. Doktrynalny dialog między Kościołem katolickim i luteranizmem, na forum światowym, zainicjowany w 1967 r. nie podejmował zagadnienia papieżstwa wprost, a jedynie ubocznie. W odniesieniu do kwestii prymatu dialog ekumeniczny inspirowany był szczególnie dynamizmem rozmów toczących się w USA. Było to po stronie luterkańskiej nowe otwarcie się na uznanie potrzeby „funkcji Piotrowej”, czyli na przyznanie miejsca posłudze na rzecz wspólnoty – komunii Kościołów na płaszczyźnie uniwersalnej.

Jako trzecie ważne forum ekumeniczne w odniesieniu do prymatu został omówiony dialog katolicko-anglikański. Pogląd Wspólnot anglikańskich, wypracowany w trakcie dwustronnych rozmów prowadzonych od 1969 w ramach Komisji ARCIC I i II, przyjmuje, iż prymat Piotra i prymat Biskupa Rzymu leży u źródeł obu Kościołów, choć nie należy do koniecznych struktur Kościoła i do wiary zbawczej. Prawdę o prymacie anglikanie odnajdują w Biblii i Tradycji, a nawet widzą w nim realizację Bożego planu dotyczącego jedności i powszechności Kościoła. Wskazują też na potrzebę jednostkowego urzędu przewodniczenia całemu episkopatowi oraz na prawo do reprezentowania całego chrześcijaństwa na forum ogólnoświatowym. Wszystko to jednak mieści się w ramach prymatu charyzmatycznego, a nie jurysdykcyjnego.

We wszystkich trzech wyznaniach zaobserwowano zdecydowaną zmianę nastawienia wobec posługi Następcy Piotra oraz fakt widzenia potrzeby wspólnego centrum chrześcijaństwa, jako skutecznej obrony wolności i jednoznaczności wiary.

Następnie, na podstawie wyników przeprowadzonych analiz, zarysowano perspektywy sprawowania posłannictwa Biskupa Rzymu (rozdział III). Punktem wyjścia było omówienie czynników stawiających papieżstwo w nowej sytuacji. Doniosłe znaczenie ma tutaj nowa świadomość

eklezyjologiczna wyrażona w dokumentach Soboru Watykańskiego II oraz praktyka papieżstwa w ostatnich latach reprezentowana zwłaszcza przez Jana Pawła II, który sam zaapelował o dyskusję ekumeniczną nad posługą Następcy Piotra. W tym miejscu przedstawiono również współczesne postawy wobec reformy prymatu.

Następnie przystąpiono do wskazania najważniejszych problemów w dialogu doktrynalnym odnośnie prymatu. Do najważniejszych z nich należą: postulowany wzorzec jedności, koncepcja eklezyjologii i wynikające z niej zagadnienia szczegółowe, jak relacja między papieżem a kolegium biskupów, kwestia ministerialnej struktury Kościoła, problem uznania fundamentalnej funkcji konstytutywnej episkopatu jako miejsca – symbolu jedności oraz służby prawdzie we wzajemnej miłości. Jakkolwiek trudności te są rzeczywiste i nie można ich bagatelizować, to wydaje się, że wnikliwe studium przy dobrej woli wszystkich stron uczestniczących w dialogu pozwoli na ich przezwycięzenie.

W końcowym fragmencie przedstawiono kierunki działań wyznaczające dalszy dialog ekumeniczny w interesującej nas dziedzinie. Aby dokonać odnowy prymatu papieża w duchu Soboru Watykańskiego II i uczynić go możliwym do przyjęcia przez nie-katolików, Kościół katolicki powinien przede wszystkim zintensyfikować dialog teologiczny ze wszystkimi partnerami dialogów bilateralnych. W dialogu tym chodziłoby o wspólne rozeznanie, co należy do istoty prymatu, a co do jego formy historycznej. Następnie należałoby podjąć niektóre reformy w łonie Kościoła katolickiego. Należy tu odejść od struktur zbyt hierarchiczno-prawnych, większe podkreślenie charakteru diakonalnego posług kościelnych i wszystkich instytucji Kościoła oraz jeszcze bardziej zdecydowane wprowadzenie w życie eklezyjologii Kościołów lokalnych. Na zakończenie zaprezentowany został szkic prymatu, który mógłby być realizowany w Kościele zjednoczonych chrześcijan.

Na podstawie osiągniętych wyników pracy można dojść do wniosku, że potrzeba prymatu ma wymiar ekumeniczny. Z jednej strony przez całe pierwsze tysiąclecie chrześcijanie żyli w jedności wiary i sakramentów, a nieporozumienia w kwestii doktryny wiary czy dyscypliny kościelnej rozstrzygała Stolica Apostolska za obopólną zgodą. Z drugiej strony dzi-

siaj, po wiekach gwałtownych polemik o prymat, Kościoły i Wspólnoty kościelne coraz uważniej przyglądają się Piotrowej posłudze jedności, a wielu promotorów ekumenizmu wskazuje na jej potrzebę.

Niniejsza praca ukazuje dotychczasowe osiągnięcia dialogu ekumenicznego, wskazując na to, co łączy, nie pomijając jednak tego, co dzieli chrześcijan w spojrzeniu na prymat, a jednocześnie dowodzi, że można mieć nadzieję, że w przyszłości posługa Następcy Piotra odzyska swój blask posłannictwa jednoczącego wszystkich wierzących w Chrystusa.

Praca, bazując na polskiej literaturze, starała się również wykazać wkład polskiej teologii w dyskusję nad posługą prymacjalną. Zagadnienie to jest podejmowane przez wielu polskich teologów, zwłaszcza po apelu Jana Pawła II wyrażonego w encyklice *Ut unum sint*. W pracy wskazano na konkretne echa tego wezwania papieskiego w postaci sympozjów i publikacji. Kwestii prymatu najczęściej miejsca poświęcają czołowi polscy ekumeniści, komentując zwłaszcza dokumenty dialogu (S. Nagy, W. Hryniewicz, S. C. Napiórkowski, A. Skowronek). Nie brakuje jednak i innych teologów, którzy interesują się omawianą problematyką (M. Żmudziński, J. Bujak, P. Kantyka).

To wszystko budzi nadzieję, że polska teologia nie pozostaje bierna wobec aktualnych problemów i wyzwań, choć zawsze można oczekiwać większego zaangażowania, biorąc zwłaszcza pod uwagę liczbę opracowań na interesujący nas temat za granicą.

Niektóre zagadnienia związane z tematem pracy z konieczności potraktowano pobieżnie. Ich szersze omówienie wykraczały bowiem poza ramy niniejszego opracowania. Osobnego opracowania domagałby się temat: Nieomyślność papieża w dialogu ekumenicznym. Jest to zagadnienie warte wnikliwych badań, gdyż jego rozwiązanie ma duży wpływ na rozważany w pracy problem.

Konieczne wydaje się również prześledzenie naszego tematu w literaturze światowej w celu porównania z polską teologią i proponowanymi przez nią rozwiązaniami. Warto byłoby także przebadać stosunek do prymatu starokatolików, którzy odrzucając dogmat o nieomyślności papieża, nie odzegli się jednak zupełnie od posługi Piotrowej.

Skierowane do Piotra polecenie umacniania braci w wierze uwiarygodniło się w Kościele rzymskim i zostało podjęte przez jego biskupów jako trwałe zadanie wobec Kościoła powszechnego. Dialog ekumeniczny na temat tego posłannictwa wymaga woli zaangażowania wszystkich jego stron, wymaga gotowości pójścia nieznaną drogą, w ufności, że jest to właśnie ta droga, którą Duch Boży prowadzi Kościół ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu.

WYKAZ SKRÓTÓW⁴⁵⁸

- AAS – *Acta Apostolicae Sedis*, Romae 1909–
- ACr – *Analecta Cracoviensia*. *Studia Philosophico-Theologica*, Kraków 1969–
- AK – *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909–
- BE – *Biuletyn Ekumeniczny*, Warszawa 1972–
- BF – *Breviarium fidei*. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, opr. S. GŁOWA, I. BIEDA, Poznań 1989.
- CSEL – *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Wien 1866-1986.
- ChL – JAN PAWEŁ II, adhortacja apostołska *Christifideles laici*.
- Comp – *Communio*. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, wyd. polskie, Poznań 1981–
- CS – *Colloquium Salutis*. Wrocławskie Studia Teologiczne, Wrocław 1969–
- CT – *Collectanea Theologica*, Lwów 1931–1939, Warszawa 1949/50–
- DB – SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus*.
- DE – SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*.
- DM – SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus*.
- HD – *Homo Dei*, Przegląd ascetyczno-duszpasterski, Tuchów 1932-1939, Wrocław 1940-1956, Warszawa 1957–

⁴⁵⁸ Skrótów nazw ksiąg biblijnych będą używane zgodnie z *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (Biblia Tysiąclecia)*, wyd. V, Poznań 2000. Wszelkie cytaty biblijne również pochodzą z tego wydania.

- KK – SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*.
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- KPK – *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984.
- OR – *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, Citta del Vaticano 1980–
- PL – J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris 1844-1855.
- RT – *Roczniki Teologiczne*, Lublin 1991/2–
- RTChAT – *Roczniki Teologiczne Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej*, Warszawa 1958–
- RTK – *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, Lublin 1949-1991.
- SiDE – *Studia i Dokumenty Ekumeniczne*, Warszawa 1983–
- SSHT – *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, Katowice 1968–
- STV – *Studia Theologica Varsaviensia*, Warszawa 1963–
- TPow – *Tygodnik Powszechny*, Kraków 1945–
- UUS – JAN PAWEŁ II, encyklika *Ut unum sint*.
- WPT – *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, Wrocław 1991–
- ZN KUL – *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 1958–

BIBLIOGRAFIA

I. Dokumenty Magisterium Kościoła

LEON XIII, *Bulla „Apostolicae curae”* o święceniach anglikańskich, w: BF VII, 554-555.

JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Ut unum sint”*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II. Tom II*, Kraków 1996, s. 753-822.

JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 345-480.

JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.

JAN PAWEŁ II, *Dążymy do tej jedności, której pragnął Chrystus*, OR, nr 5-6 (1989), s. 21-22.

JAN PAWEŁ II, *Posługa Piotra wobec episkopatu*, OR, nr 21(1993), s. 49-51.

JAN PAWEŁ II, *Misja Piotra: utwierdzać braci*, OR, nr 2 (1993), s. 51-52.

JAN PAWEŁ II, *Misja pasterska Piotra*, OR, nr 21(1993), s. 53-54.

JAN PAWEŁ II, *Władza Piotra w pierwszym okresie życia Kościoła*, OR, nr 21 (1993), s. 54-55.

JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do Ekumenicznej Rady Kościołów (12 czerwca 1984)*, 2, w: „Insegnamenti” VII, 1 (1984), 1686.

JAN PAWEŁ II, *Homilia w Bazylice Watykańskiej w obecności Dymitriososa I, Arcybiskupa Konstantynopola i Patriarchy ekumenicznego*, 6.12.1987, AAS 80 (1988), s. 714.

BENEDYKT XVI, *Możecie liczyć na moją dobrą wolę*, OR, nr 9 (2005), s. 35.

BENEDYKT XVI, *Nie możemy uchylać się od dialogu prawdy*, OR, nr 9 (2005), s. 20-21.

BENEDYKT XVI, *Prymat w służbie jedności*, OR, nr 9 (2005), s. 18-19.

SOBÓR FLORENCKI, sesja 1, *Bulla unii z Grekami*, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, arabski, ormiański, polski. T. III (1414-1445): Konstancja, Bazylea – Ferrara – Florencja – Rzym*, oprac. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2003, s. 458-477.

SOBÓR WATYKAŃSKI I, sesja 4, *Pierwsza konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym („Pastor aeternus”)*, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, arabski, ormiański, polski. T. IV (1511-1870): Lateran V, Trydent, Watykan I*, oprac. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2004, s. 912-927.

SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 104-163.

SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 526-606.

SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968, s. 379-405.

SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 193-208.

SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus”*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968, s. 236-258.

SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus”*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968, s. 433-471.

SYNOD W SARDYCE, kan. 3, w: BF II, 2.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1984.

KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, OR, nr 2 (1999), s. 52-56.

KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Uwagi o „Raporcie Końcowym <<AR-CIC I>>”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 181-190.

KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Informacja dotycząca wyrażenia „Kościoły siostrzane”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 70-73.

II. Dokumenty dialogu ekumenicznego

Authority in the Church I. Elucidation, 1981, w: *Anglican-Roman Catholic International Commission. The Final Report*, Windsor 1981, London 1982.

Authority in the Church II. The Windsor Statement. An Agreed Statement by the Anglican-Roman Catholic International Commission, w: *Anglican-Roman Catholic International Commission. The Final Report*, Windsor 1981, London 1982.

Authority in the Church: A Statement on the Question of Authority, its Nature, Exercise and Implications. Agreed by the Anglican-Roman Catholic International Commission. Venice 1976; przekład polski: *Władza w Kościele. Oświadczenie Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej (Wenecja 1976)*, „Życie i Myśl”, nr 6 (1977), s. 102-113.

Bericht der evangelisch-lutherisch/romisch-katolischen Studienkommission *Das Evangelium und die Kirche*, „Lutherische Rundschau“, nr 22 (1972), s. 344-362; tłum. polskie: *Ewangelia a Kościół. Sprawozdanie Wspólnej Ewangelicko-Luterańskiej i Rzymskokatolickiej Komisji Studiów*, „Novum”, nr 9 (1972), s. 24-50.

Gift of Authority. Authority in the Church III. An Agreed Statement by the Anglican-Roman Catholic International Commission, London 1999.

Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne: Dokument z Limy 1982: tekst i komentarze*, *Teologia w dialogu*”, t. 4, red. W. HRYNIEWICZ, S. J. KOZA, Lublin 1989.

Komisja Mieszana Kościoła katolickiego i Światowej Federacji Luterkańskiej, *Urząd duchowny w Kościele*, SiDE, nr 1 (1987), s. 40-69.

Kościół a usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterkańsko-Rzymskokatolickiego (1993), SiDE, nr 2 (1995), s. 43-138.

Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterkańsko-Rzymskokatolickiego (1993), SiDE, nr 2 (1995), s. 43-128.

Leuenberg-Miśnia-Porvoo. Modele jedności kościelnej z perspektywy Konkordii Leuenberskiej. Oświadczenie Komitetu Wykonawczego Leuenberskiej Wspólnoty Kościelnej z okazji 25. rocznicy uchwalenia Konkordii Leuenberskiej, Oslo 23 maja 1998, SiDE, nr 1 (2000), s. 129-137.

Międzynarodowa Komisja Mieszana do dialogu katolicko-prawosławnego, *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*, BE, nr 1 (1983), s. 28-41.

Międzynarodowa Komisja Mieszana do dialogu katolicko-prawosławnego, *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła*, SiDE, nr 1 (1988), s. 64-72.

Międzynarodowa Komisja Mieszana do dialogu katolicko-prawosławnego, *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia sukcesji apostoelskiej dla uświęcania Ludu Bożego*, BE, nr 4 (1988), s. 71-84.

Międzynarodowa Komisja Mieszana do dialogu katolicko-prawosławnego, *Uniatyzm, metoda unijna w przeszłości a obecne poszukiwania pełnej wspólnoty*, SiDE, nr 2 (1994), s. 77-82.

Papal Primacy and the Universal Church. Lutherans and Catholics in Dialogue V, red. P. C. EMPIE, T. A. MURPHY, Minneapolis 1974. Tłum. polskie: *Prymat papieski i Kościół powszechny. Rzymskokatolicka Komisja Episkopatu USA i Komitet Krajowy USA Światowej Federacji Luterkańskiej*, „Novum”, nr 3-4 (1978), s. 38-75.

Światowa Federacja Luterkańska i Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym. Nauka na temat usprawiedliwienia w dialogu katolicko-luterkańskim. Dokumenty i opracowania*, red. J. KIJAS, Kraków 2000, s. 139-168.

The Common Declaration by the Pope Paul VI and the Archbishop of Canterbury, w: *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, red. H. MAYER, L. YISHER, New York-Geneva 1984, s. 125-126.

The Malta Report. Report of the Anglican-Roman Catholic Preparatory Commission, 1968, w: *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, red. H. MAYER, L. YISHER, New York-Geneva 1984, s. 120-125.

III. Literatura podstawowa

BARTŁOMIEJ I, *Patriarcha Kościoła*, TPow, nr 26 (1996), s. 12.

BARTNIK Cz., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003.

BARTNIK Cz., *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982.

BARTNIK Cz., *Prymat papieski w świetle eklezjologii prakseologicznej*, ComP, nr 6 (1991), s. 81-92.

BORGES DE PINCHO J. E., *Posługa Piotra w aktualnej sytuacji ekumenicznej*, ComP, nr 6 (1991), s. 106-120.

BUCHENFELD A., *Prymat Biskupa Rzymu w perspektywie dialogu katolicko-prawosławnego i katolicko-luterańskiego. Próba syntetycznego ujęcia*, „Summarium”, nr 20-21 (1991-1992), s. 5-18.

BUJAK J., *Prymat biskupa Rzymu w świetle dokumentów dialogu katolicko-prawosławnego*, SiDE, nr 2 (2001), s. 21-31.

BUJAK J., *Teologowie o prymacie papieskim w kontekście dialogu katolicko-prawosławnego*, SiDE, nr 2 (2002), s. 39-49.

CHLEBOWSKI T., *Dialogowy charakter papieskiej posługi Jana Pawła II*, BE, nr 2 (2003), s. 59-73.

CLEMENT O., *Prawda was wyzwoli. Rozmowy z Patriarchą Ekumenicznym Bartłomiejem I*, Warszawa 1998.

CLEMENT O., *Rzym inaczej. Prawosławni wobec papieżstwa*, Warszawa 1999.

CONETTI G., *Doniosła rola posługi Piotrowej w dzisiejszym świecie*, OR, nr 9 (1996), s. 59.

EVDOKIMOV P., *Czy posługiwanie Piotrowe może mieć jakiś sens w Kościele*, „Concilium”, nr 1-10 (1971), s. 204-207.

HORN O. S., *Piotrowe posłannictwo Kościoła Rzymskiego*, ComP, nr 6 (1991), s. 48-55.

HRYNIEWICZ W., *Autorytet w Kościele. Refleksje nad znaczeniem ostatnich publikacji ekumenicznych*, ZN KUL, nr 3-4 (1977), s. 15-40.

HRYNIEWICZ W., *Jedność za wielką cenę. Prawosławni o prymacie papieskim*, SiDE, nr 1 (1997), s. 69-76.

HRYNIEWICZ W., *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993.

HRYNIEWICZ W., *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998.

HRYNIEWICZ W., *Papież dla wszystkich chrześcijan*, CT, f. III (1978), s. 195-201.

HRYNIEWICZ W., *Prymat papieski w świetle współczesnej teologii prawosławnej*, ZN KUL, nr 1 (1973), s. 65-80.

HRYNIEWICZ W., *Pytania o prymat*, TPow, nr 4 (1998), s. 9.

JEZIERSKI J., *Prymat Biskupa Rzymu według kardynała Ratzingera*, w: *Posłannictwo Biskupa Rzymu*, red. tenże, Olsztyn 2002, s. 223-227.

KANTYKA P., *Autorytet w Kościele. Dialog katolicko-anglikański na forum światowym*, Lublin 2004.

KARSKI K., *Ewangelicy a posługa biskupa Rzymu*, „Więź”, nr 10 (2003), s. 62-65.

KARSKI K., *Od Vaticanum II do encykliki „Ut unum sint” (refleksja luteranina)*, w: *Perspektywy jedności. Materiały sympozjum organizowanego przez Wydział Teologiczny UO oraz Instytut Ekumeniczny KUL poświęconego ekumenicznemu przesłaniu encykliki „Ut unum sint”*. Opole – Kamień Śląski 22-23. 05. 1996, red. P. JASKÓŁA, Opole 1996, s. 43-50.

KARSKI K., *Prymat papieski z perspektywy ewangelickiej*, SiDE, nr 1 (1999), s. 9-16.

KARWACKI R., *Urząd Piotrowy w służbie jedności według dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego*, w: *Posłannictwo Biskupa Rzymu*, red. J. JEZIERSKI, Olsztyn 2002, s. 181-193.

KIRCHNER H., *Posługa papieża na podstawie encykliki „Ut unum sint” – z perspektywy ewangelickiej*, RTChAT, nr 1-2 (1998), s. 297-306.

KRAS J., *Zagadnienie prymatu papieskiego w kontekście współczesnej sytuacji ekumenicznej*, RTK, z. 2 (1976), s. 87-103

KUBIŚ A., *Nad nieomylnością Kościoła*, AC, nr 7 (1975), s. 563-576.

KUBIŚ A., *Prymat papieski w ujęciu I i II Soboru Watykańskiego*, AC, nr 4 1972, s. 191-215.

KUPIEC K., *Posłannictwo Piotrowe w świetle dialogu ekumenicznego za pontyfikatu Pawła VI*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, nr 15 (1997), s. 147-164.

LYNCH J. E., *Dodatnie i ujemne strony ośrodka koordynacyjnego*, „Concilium”, nr 1-10 (1971), s. 191-195.

ŁYDKA W., *Papież*, w: *Słownik teologiczny. T. 2: O-Ż*, red. A. ZUBERBIER, Katowice 1989, s. 53.

ŁYDKA W., *Pierwsza konstytucja dogmatyczna o Kościele „Pastor aeternus” Soboru Watykańskiego I*, STV, nr 2 (1971), s. 5-22.

MAJEWSKI J., *Kłopotliwe „refleksje” Kongregacji Nauki Wiary*, TPow, nr 8 (1998), s. 10.

MYŚKÓW J., *Teksty prymacjalne w interpretacji współczesnych teologów prawosławnych*, CT, nr 3 (1979), s. 23-50.

NAGY S., *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocław 1982.

NAGY S., *Dialog doktrynalny we współczesnym ekumenizmie*, ZN KUL, nr 3 (1974), s. 4-11.

NAGY S., *Dwa oblicza papieżstwa*. „Niedziela”, nr 26A (1998), s. 1, 11.

NAGY S., *Godzina prymatu papieskiego*. TPow, nr 45 (1978), s. 6.

NAGY S., *Papież dialogu*, „Głos Katolicki”, nr 36 (1993), s. 7-8.

NAGY S., *Papież z Krakowa. Szkice do pontyfikatu Jana Pawła II*, Częstochowa 1997.

NAGY S., *Prymat we współczesnym dialogu ekumenicznym*, w: *Chrześcijanin w Kościele*, red. J. MAJKA, Wrocław 1979 s. 145-170.

NAPIÓRKOWSKI S. C., *Odnajdywanie papieżstwa*, CT, fasc. II (1980), s. 77-98.

NAPIÓRKOWSKI S. C., *Panorama dialogów doktrynalnych z udziałem Kościoła rzymskokatolickiego*, w: *Na drogach do jedności*, red. S. C. NAPIÓRKOWSKI, S. KOZA, P. JASKÓŁA, Lublin 1983, s. 24-35.

NAPIÓRKOWSKI S. C., *Papiestwo w dialogu katolicko-luterańskim na forum światowym*, w: *Posłannictwo Biskupa Rzymu*, red. J. JEZIERSKI, Olsztyn 2002, s. 161-163.

NAPIÓRKOWSKI S. C., *Papiestwo w międzykościelnych dialogach katolicko-luterańskich*, „Seminare”, nr 6 (1983), s. 65-109.

NAPIÓRKOWSKI S. C., *Posługiwanie kościelne. Stan i perspektywy dialogu*. CT, f. II (1978), s. 5-36.

NAPIÓRKOWSKI S. C., *Uzgodnienie anglikańsko-katolickie „O autorytecie w Kościele” (Wenecja 1976). W poszukiwaniu katolickiej oceny*, BE, nr 27 (1978), s. 63-69.

NOWICKI A., *Prymat znakiem wiarygodności Kościoła*, WPT, nr 2 (1997), s. 27-42.

PISAREK S., *Problem Piotra w drugiej połowie XX wieku. Od Oskara Cullmannna (1952) do encykliki Jana Pawła II „Ut unum sint” (25 V 1995)*, SSHT, t. 29 (1996), s. 5-16.

PORADA R., *Posługa papieża na podstawie encykliki „Ut unum sint”*. *Czwarte międzyuczelniane Sympozjum Ekumeniczne. Warszawa 14 V 1996 r.*, BE, nr 4 (1996), s. 21-25.

RAISER K., *Pierwszy pośród równych*, TPow, nr 26 (1996), s. 12.

RATZINGER J., *Prymat papieża a jedność Ludu Bożego*, w: *Kościół, ekumenizm, polityka* (kolekcja „Communio” 5), red. L. Balter i inni, Poznań – Warszawa 1990, s. 36-40.

RATZINGER J., *Prymat Piotra a jedność Kościoła*. ComP, nr 6 (1991), s. 3-17.

ROCHA FELICIO DE M., *Prymat papieski a Kościół lokalny*, ComP, nr 4 (1993), s. 102-103

ROUCO A. C., *Posługa Piotrowa a synodalność*, ComP, nr 6 (1991), s. 93-105.

RUSECKI M., *Papież - świadek i znak jedności Kościoła*, RT, z. 2 (1996), s. 145-157.

SALIJ J., *Prymat papieża na tle dwóch koncepcji urzędu biskupiego*, „Znak”, nr 186 (1969), s. 1606-1618.

SALIJ J., *Prymat papieża w ekumenicznym dialogu*, „Znak”, nr 176 (1969), s. 267-272.

SCHATZ K., *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004.

SESBOUÉ B., *Władza w Kościele*, Kraków 2003.

SKOWRONEK A., *Niespodzianka ekumeniczna. Piotr i prymat papieski we współczesnej dyskusji ekumenicznej*, „Więź”, nr 10 (1976), s. 10-21.

SKOWRONEK A., *Papież wszystkich chrześcijan*, „Więź”, nr 10 (2003), s. 66-70

SKOWRONEK A., *Urząd Piotrowy w dzisiejszej teologii ewangelickiej*, CT, f. I (1972), s. 22-30.

SŁOMSKI W., *Prymat w Kościele. Prymat Piotra w koncepcji ekumenicznej Mikołaja Afanasjewa*, Warszawa 1996.

THURIAN M., *Piotr i Kościół*, TPow, nr 26 (1996), s. 13.

TOFILUK J., *Prymat biskupa Rzymu z perspektywy Kościoła prawosławnego*, w: *Posłannictwo Biskupa Rzymu*, red. J. JEZIEŃSKI, Olsztyn 2002, s. 135-148.

TOMASZEWSKI E., *Prymat św. Piotra w nauce Soboru Watykańskiego I*, STV, nr 2 (1971), s. 23-33.

ZAMBARBIERI A., *Obraz papieża na Soborze Watykańskim I*, ComP, nr 6 (1991), s. 56-72.

ŻMUDZIŃSKI M., „Ty jesteś Piotr”. *Świadomość funkcji prymacjalnej Jana Pawła II*, Olsztyn 2003.

ŻMUDZIŃSKI M., *Dziedzictwo św. Piotra a posłannictwo papieża*, „Studia Elbląskie”, t. 2 (2000), s. 250-286.

ŻMUDZIŃSKI M., *Geneza posługi św. Piotra i jego następców*, „Studia Elbląskie”, t. 1 (1999), s. 125-142.

ŻMUDZIŃSKI M., *Prymat*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. RUSECKI, Lublin – Kraków 2002, s. 975-981.

Il Primato del Successore di Pietro, „Atti del Simposio teologico: Roma, 2-4 dicembre 1996”, Citta del Vaticano 1998.

IV Sympozjum Międzywyznaniowe: *Posługa papieża na podstawie encykliki „Ut unum sint”*, RTChAT, nr 1-2 (1998), s. 295-296.

Perspektywy jedności. Materiały sympozjum organizowanego przez Wydział Teologiczny UO oraz Instytut Ekumeniczny KUL poświęconego ekumenicznemu przesłaniu encykliki „Ut unum sint”. Opole – Kamień Śląski 22-23. 05. 1996, red. P. JASKÓŁA, Opole 1996.

Artykuły Szmalkaldzkie, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 335-358.

Konfesja Augsburska, Warszawa 1970.

Odpowiedź biskupów Kościoła Anglii, SiDE, nr 2 (1998), s. 97-122.

III. Literatura pomocnicza

ARDUSSO F., *Magisterium Kościoła. Posługa słowa*, Kraków 2001.

BALTHASAR VON H. U., *Catholica. Wierzę w Kościół powszechny*, Poznań 1998.

BARTNICKI R., *Wyznanie Piotra pod Cezareą Filipową i obietnica prymatu (Mt 16, 13-20)*, HD, nr 3 (1980), s. 205-210.

CHROSTOWSKI W., „Ty jesteś Piotr...” (Mt 16 17-19). *Biblijne podstawy prymatu papieża w Kościele*, „Przegląd Powszechny”, nr 10 (1988) s. 7-23.

CIPRIANI S., *Postać Piotra w Nowym Testamencie*, ComP, nr 6 (1991), s. 24-26.

DULLES A., *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Kraków 2003.

EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia Ecclesiastica*, Scaphusiae 1862.

FISCHER-WOLLPERT R., *Leksykon papieży*, Kraków 1997.

FORTE B., *Kościół ikoną Trójcy Świętej*, Wrocław 1991.

GARRONE G. M., *Doświadczenie soboru*, OR, nr 10-12 (1985), s. 7-8.

GIERTZ A., *Wierzyć po ewangelicku*, Bielsko-Biała 1994.

HRYNIEWICZ W., *Teologia i ekumenizm w obliczu kryzysu*, „Więź”, nr 4 (1977), s. 15-24.

KAPLIŃSKI P., *Czy w Dziejach Apostolskich istnieje terminologia wskazująca na pasterski autorytet św. Piotra*, RBL, nr 5-6 (1989), s. 368-372.

KARSKI K., *Ekumenizm dzisiaj – nasze trudności i zadania – perspektywa ewangelicka*, RTChAT, nr 1 (1992), s. 227-233.

KARSKI K., *Oscara Cullmana wizja jedności Kościoła*, RTChAT, nr 2 (1993), s. 57.

KASPER W., *Kościół jako sakrament jedności*, ComP, nr 2 (1988), s. 3-9.

KASPER W., *Teologiczne korzenie sporu między Moskwą a Rzymem. Zasada terytorium kanonicznego*, BE, nr 2 (2003), s. 5-10.

KRASIŃSKI J., *Z kart Magisterium Kościoła*, Sandomierz, 1998.

KÜNG H., *Nieomylny?*, Kraków 1995.

LANGKAMMER H., *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995.

LEON WIELKI *Sermo* 4, 1, w: CSEL 138, s. 17.

LEON WIELKI, *Ep* 14, w: PL 54, 671B.

LEON WIELKI, *Sermo* 5, 2, w: CSEL 138, s. 23.

MEYER H., „*Kościół i usprawiedliwienie*”. *Uwagi do raportu końcowego trzeciej fazy międzynarodowego dialogu katolicko-luterańskiego*, SiDE, nr 1 (1995), s. 9-20.

MUSZYŃSKI H., *Qumrańska paralela prymatu (IQH 6, 25-36)*, „*Studia Pelplińskie*”, t. 4 (1973), s. 27-47.

MYŚKÓW J., *Zagadnienia apologetyczne*, Warszawa 1986.

NAPIÓRKOWSKI S. C., KOZA S. J., JASKÓŁA P., *Na drogach do jedności*, Lublin 1983.

NAPIÓRKOWSKI S. C., *Modele jedności*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. HRYNIEWICZ, J. S. GAJEK, S. J. KOZA, Lublin 1996, s. 479-503.

NAPIÓRKOWSKI S. C., *Ordynacja kobiet według międzykościelnych dialogów teologicznych*, CT, fasc. I (1994), s. 71-86.

NAPIÓRKOWSKI S. C., *Wierzę jeden Kościół*, Tarnów 2003.

NAUMCZYK A., *Biblijne podstawy papieżstwa rzymskiego*, Warszawa 1961.

NAUMCZYK A., *Prymat papieski w świetle Pisma św.*, „*Posłannictwo*”, nr 7-8 (1961), s. 13-16.

NOWICKI A., *Prymat papieski na Soborze Florenckim i w Unii Brzeskiej*, CS, nr 20 (1990), s. 135-152.

OLÓW A. J., *Przekaz biblijny i interpretacja obietnicy prymatu św. Piotra (Mt 16, 13-20)*, „*Studia Teologiczne. Białystok-Drohiczyn-Łomża*”, t. 11 (1993), s. 7-14.

OZOROWSKI E., *Eklezjologia w komentarzu Benedykta Hessego do Mt 16, 13-19*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej”, nr 3 (1995), s. 57-79.

OZOROWSKI E., *Kolegialność biskupów – jej soborowa idea i realizacja*, w: *Kiedy się zgromadzi cały Kościół*, Kraków 2005.

PACIOREK A., *Kilka uwag o literackich problemach obietnicy prymatu (Mt 16, 17-19)*, w: *Studio lectionem facere*, red. S. ŁACH, J. SZLAGA, Lublin 1980, s. 165-168.

PACIOREK A., *Rola Piotra w Kościele pierwotnym*, w: *Kościół w świetle Biblii*, red. J. SZLAGA, Lublin 1984, s. 67-72.

PENTERIANI U., *Grób św. Piotra w świetle tradycji Kościoła*, OR nr 17 (1996), s. 52.

PIKUS S., *Zagadnienia z teologii fundamentalnej*, Warszawa 2001.

RAHNER K., VORGRIMLER H., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1996.

RATZINGER J., *Kościół wspólnotą*, Lublin 1993.

ROSA S., *Teologia fundamentalna. Część II. Eklezjologia*, Tarnów 1995.

RUSECKI M., *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994.

SAUTER G., *Podstawowe pytania wiary*, Bielsko-Biała 1997.

SEWERYNIAK H., *Eklezjologia katolicka*, w: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. RUSECKI, Lublin 1992, s. 213-242.

SEWERYNIAK H., *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2003.

SEWERYNIAK H., *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1999.

SKOWRONEK A., *Światła ekumenii*, Warszawa 1984.

SZOSTEK A., *Pozwólcie Chrystusowi mówić do człowieka. W piętnastolecie pontyfikatu Jana Pawła II*, „Ethos”, nr 21-22 (1993), s. 28-29.

SZTAFROWSKI E., *Pozycja biskupa rzymskiego w kolegium biskupów*, CT, f. 3 (1980), s. 35-62.

ŚRUTWA J., *Ewangelia św. Mateusza (16, 16-19) jako argument papieża Stefana I na rzecz prymatu rzymskiego*, AC, t. 27 (1995), s. 323-328.

TABACZYŃSKI W., *Tekst obietnicy prymatu (Mt 16, 18-19) w świetle problematyki tomistycznej i historyczno-morfologicznej*, AK, z. 4 (1950), s. 266-275.

UGLORZ M., *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, Warszawa 1995.

WOJAK T., *Ewangelik-katolik*, Warszawa 1989.

WOJKOWSKI J. M., *Ordynacja kobiet w dialogu anglikańsko-rzymskokatolickim w latach 1966-1992*, RT, z. 7 (1994), s. 123-135.

ZIELIŃSKI T., *Szlachetność ducha, krzyż i Maryja, i tiara. Dwadzieścia lat służby papieża-Polaka*, „Myśl Protestancka”, nr 2 (1999), s. 23-27.

Słownik teologiczny. T. 2: O-Ż, red. A. ZUBERBIER, Katowice 1989.

Teologia fundamentalna, T. 4: Kościół Chrystusowy, red. T. DZIDEK, Ł. KAMYKOWSKI, A. KUBIŚ, A. NAPIÓRKOWSKI, KRAKÓW 2003.

Krytyczne stanowisko rosyjskiej cerkwi wobec zniesienia tytułu Patriarchy Zachodu, <http://www.christianitas.pl/c/wydarzylosie/?id=689>

BIBLIOTEKA DIECEZJI ŚWIDNICKIEJ

W ramach serii opublikowano:

Ks. Jarosław M. Lipniak (red.) *Światło słońca, które nie zna zachodu. Eucharystia jako tajemnica światła*, Świdnica 2005, ss. 336.

Ks. Bogdan Ferdek, *Eschatologia Taboru. Reinterpretacja eschatologii w świetle misterium Przemienienia Pańskiego*, Świdnica 2005, ss. 210.

Ks. Krzysztof Moszumański, *Ks. Julian Michalec (1922-1988). Człowiek i dzieło*, Świdnica 2005, ss. 304.

Encykliki społeczne Kościoła katolickiego, Świdnica 2005, ss. 406.

Pius XI, *Encykliki społeczne Kościoła katolickiego*, Świdnica 2005, ss. 388.

Ks. Jarosław M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników. Recepcja „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” w teologii katolickiej*, Świdnica 2006, ss. 358.

Ks. Wojciech Różyk, *„Objawienia” Marii Franciszki Kozłowskiej według rękopisu z Archiwum Watykańskiego. Studium teologiczne*, Świdnica 2006, ss. 273.

Ks. Jarosław M. Lipniak (red.), *Wierzyć w tego samego i tak samo. Ekumeniczna dogmatyka Dietricha Bonhoeffera*, Świdnica 2006, ss. 165.

Ks. Jarosław M. Lipniak (red.), *Jan Paweł II – Sługa Miłosierdzia*, Świdnica 2006, ss. 135.

Ks. Władysław Terpilowski, *Problematyka pracy w kościelnym nauczaniu posoborowym. Aspekt moralnospołeczny*, Świdnica – Częstochowa 2007, ss. 352.

Ks. Jan Janowski, *Alumni – żołnierze. Elementy formacji seminarystycznej w świadomości alumnów – żołnierzy na podstawie analizy dokumentów osobistych*, Świdnica 2007, ss. 300.

Jan Paweł II, *Kiedy myślę Polska. 100 drogowskazów Jana Pawła II dla Ojczyzny*, Świdnica 2007, ss. 160.

Ks. Bogdan Ferdek, *Nasza Siostra - Córka i Matką Pana. Mariologia jako przestrzeń syntezy dogmatyki*, Świdnica 2007, ss. 263.

Elżbieta Drązek, *Racja wielości władz duszy według św. Tomasza z Akwinu*, Świdnica 2007, ss. 252.

Ks. Jerzy Bajorek, *Mariologia Biskupa Franciszka Hodura*, Świdnica 2007, ss. 339.

Ks. Jarosław M. Lipniak (red.), *Światło Chrystusa oświeca wszystkich. Nadzieja na odnowę i jedność Europy. Dokumenty z III Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego w Sibi (4-9.IX.AD 2007)*, Świdnica 2008, ss. 220.

Ks. Jarosław M. Lipniak (red.), *Jan Paweł II – obrońca godności człowieka*, Świdnica 2008, ss. 204.

Jarosław Pieniek, *Drzewa owocowe zakwitną wraz z trawą. Ekoteologia Kościoła Anglii*, Świdnica 2008, ss. 256.

Wiesława Dąbrowska - Macura, *Kościół jako koinonia według raportów końcowych dialogu katolicko – zielonoświątkowego*, Świdnica 2008, ss.

Ks. Jarosław M. Lipniak, *Apostoł Miłości. Święty Wincenty Pallotti – prekursor Akcji Katolickiej*, Świdnica 2008, ss. 108.

ks. Juliana Nastalek, *Prymat papieski w dialogu ekumenicznym w polskiej literaturze teologicznej*, Świdnica 2008, ss.